This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 409793

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

BL
80
.B86

PROBLÈMES ET CONCLUSIONS

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

Instruction morale, *Dieu, la Conscience, le Devoir,* — psychologie élémentaire, — morale théorique et pratique, — notions de logique et théorie des méthodes scientifiques. — *Deuxième édition,* conforme aux programmes officiels. Un volume in-12, broché ou cartonné (*Putois-Cretté*)..... 2 fr.

Le Positivisme et la science expérimentale. 2 vol. in-8°, broché (*Palmé*)..... 15 fr.

Conférences sur la vie surnaturelle, prêchées à Paris dans la chapelle de Saint-Valère. 3 vol. in-12 (*Poussielgue*).... 9 fr.

Brochures à 0 fr. 50 (*Putois-Cretté*) :

L'Apologétique chrétienne en présence des sciences et de l'histoire, in-8°.

La Transcendance du Christianisme, petit in-8°.

La définition de la Religion, in-12.

La Science et la Religion, in-12.

Le Progrès religieux suivant les théories rationalistes et la doctrine chrétienne, in-8°.

Typographie Firmin-Didot. — Mesnil (Eure).

Auguste Théodore Paul
L'ABBÉ DE BROGLIE
ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE POLYTECHNIQUE, PROFESSEUR D'APOLOGÉTIQUE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

PROBLÈMES ET CONCLUSIONS

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PARIS
PUTOIS-CRETTÉ, LIBRAIRE ÉDITEUR
90, RUE DE RENNES, 90

1883

Tous droits réservés.

PROBLÈMES ET CONCLUSIONS

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS.

CHAPITRE PREMIER.

L'HISTOIRE DES RELIGIONS ET LES PROBLÈMES DE LA DESTINÉE HUMAINE.

L'histoire des religions est, d'un commun aveu, l'un des sujets les plus dignes d'attirer l'attention des esprits éclairés et sérieux. La variété des croyances des différents peuples, la diversité de leurs rites et de leurs usages, la littérature, souvent étrange, quelquefois sublime, qui a été le produit et l'expression des idées religieuses de certaines nations, constituent évidemment, au simple point de vue de l'érudition et de la science, une des faces les plus remarquables et les plus intéressantes de l'histoire de l'humanité.

Néanmoins ce motif de curiosité n'est que secondaire, et l'histoire des religions mérite, par des raisons plus sérieuses, d'être l'objet des préoccupations de ceux qui réfléchissent et qui veulent s'instruire. Toute cette histoire en effet roule sur des questions très graves, très élevées, et dont l'importance pratique est très grande.

Il n'est pas une religion qui ne prétende donner dans une certaine mesure la solution du problème de notre destinée. Il n'en est pas une qui ne mette ses adhérents dans la continuelle présence d'un monde invisible et réel, et ne les assure que c'est là seulement, et non dans le monde visible et expérimental, que se trouvent placées, sous la forme d'êtres protecteurs ou redoutables, les conditions principales de leur sort heureux ou malheureux, soit dans cette vie, soit après la mort.

Il existe donc, entre la vérité des diverses religions et la destinée de l'homme, un lien extrêmement étroit. Tout est changé dans les craintes et les espérances futures, tout doit être changé pratiquement dans la vie humaine, suivant que l'enseignement commun de toutes les religions, ou l'enseignement spécial de chacune d'elles, se trouve bien ou mal fondé.

D'un autre côté l'histoire des religions, celle de leur origine et de leur développement, la comparaison qui peut être établie entre elles, est étroitement liée à la question de leur vérité.

Ce n'est donc pas avec une vaine curiosité, c'est avec le sentiment de la souveraine importance des questions soulevées, c'est avec un désir sincère de connaître ou de conserver la vérité, que cette histoire doit être étudiée. Si celui qui entreprend ce travail est dans le doute, s'il cherche la vérité sans avoir encore pu l'atteindre, cette histoire peut lui donner la solution qu'il poursuit avec anxiété. S'il est croyant, au contraire, il doit trouver dans cette étude, faite avec l'attention et les dispositions convenables, la confirmation de sa foi, la vérité souveraine du christianisme étant rehaussée par son contraste avec les erreurs religieuses; mais il peut aussi, si cette étude est mal dirigée, rencontrer sur sa route des objec-

tions capables d'ébranler sa croyance. Il est surtout en danger s'il entreprend ce voyage à travers les religions de l'univers sans guide, et plus encore s'il se fie à des guides engagés eux-mêmes dans l'erreur.

Cette idée de la haute importance des questions que nous allons traiter ne doit pas nuire à la parfaite impartialité de notre étude. On s'imagine souvent de nos jours que l'impartialité suppose l'indifférence pour l'objet cherché. Rien n'est plus faux; c'est au contraire lorsqu'on attache le plus haut prix à la vérité, lorsqu'on est le plus profondément pénétré des dangers de l'erreur, que l'on est porté à observer les faits avec le plus d'attention, et à suivre avec le plus de scrupule les méthodes destinées à nous garantir de toute illusion. Aussi il me semble que la meilleure préparation que nous puissions apporter à cette étude consiste à bien examiner quelle est la nature du grand problème que les religions ont la prétention de résoudre, quel est le besoin de l'âme qu'elles veulent satisfaire et par quels moyens elles espèrent y parvenir. Ces considérations, en même temps qu'elles nous feront mieux comprendre l'importance du sujet, nous éclaireront dans notre route, et nous permettront de mieux poser les questions dont l'histoire devra nous donner la solution.

I.

L'homme est placé sur cette terre au milieu d'un assemblage immense d'êtres vivants ou privés de vie, de phénomènes perceptibles pour les sens extérieurs ou sensibles seulement à la conscience. L'ensemble de ces êtres et de ces phénomènes, que nous pouvons voir, toucher ou sentir intérieurement, forme ce que nous pouvons ap-

peler le monde expérimental. Ce monde nous enveloppe de toutes parts; nous sommes dans son sein au moment où la raison s'éveille en nous; nous y demeurons tant que le souffle de la vie nous anime. Il est pour nous une source abondante de jouissances, une source plus abondante encore de souffrances et de peines. Nous entourant de tous côtés, il se présente comme un objet perpétuel à notre curiosité; notre science en explore les secrets, notre industrie s'empare des forces qu'il contient et les tourne à notre usage. Mais ce monde expérimental, si grand, si vaste qu'il soit, est-il le seul et unique monde? Se suffit-il à lui-même et nous suffit-il? Pouvons-nous y vivre tranquilles, sans regarder au delà, sans que notre nature même nous force à chercher des réalités invisibles qui dépassent notre expérience?

Si la réponse à ces questions était affirmative, si vraiment l'homme pouvait se tenir renfermé dans les limites du visible, s'il trouvait dans ce monde expérimental tout ce qui lui est nécessaire, la religion n'aurait jamais existé, jamais le regard des mortels ne se serait levé vers le ciel pour y chercher Dieu, jamais on n'aurait élevé de temples ni d'autels. Et s'il devait arriver un temps où, par suite des progrès de la science, l'univers visible, mieux connu et plus complètement soumis à la puissance de l'homme, deviendrait pour lui une demeure de félicité où tous ses instincts intellectuels et moraux, tous les besoins de son esprit et de son cœur seraient satisfaits, il est à croire que cette époque de béatitude terrestre sonnerait le glas de tous les cultes, que les temples se fermeraient et que la religion disparaîtrait de la face de la terre. Mais ce danger n'est pas à craindre, ou, si l'on veut, ce bonheur n'est pas à espérer. Le jour où l'humanité serait si contente de son sort terrestre

qu'elle ne chercherait rien d'autre, le jour où la raison et le cœur de l'homme trouveraient dans le monde visible et sensible leur pleine satisfaction, ce jour ne luira jamais sur notre globe. L'attendre, c'est s'attacher à la plus creuse des chimères, à la plus irréalisable des utopies. Il est en effet quatre éléments essentiels de la destinée humaine qui ne se trouvent pas et ne se trouveront jamais dans le monde expérimental, et qui constituent et constitueront toujours un vide profond, un *desideratum* immense que la science positive est impuissante à combler. Le monde visible ne contient en lui-même ni l'*origine*, ni la *fin*, ni la *loi*, ni l'*idéal* de la vie humaine.

L'origine d'abord échappe à l'expérience. Nous naissons sans savoir d'où nous venons. Notre raison s'éveille sans pouvoir dire si elle sort d'un sommeil antérieur, ou si elle entre pour la première fois en possession de l'existence. C'est vainement, en effet, que nous chercherions dans la loi mystérieuse de l'hérédité qui nous rattache aux générations qui nous ont précédé l'explication de la production de notre être. Cette loi ne pourrait expliquer, si tant est qu'elle le puisse, que l'origine de la partie visible de nous-même. Mais le principe vivant, le principe pensant, la personne, d'où vient-elle? Sort-elle de la matière au moment où l'être organique commence d'exister? Est-elle une émanation de l'âme et de la vie des parents? Vient-elle directement de Dieu? La philosophie par des arguments rationnels peut traiter ces questions; peut-être peut-elle les résoudre, mais l'expérience pure ne saurait y répondre et se montre absolument impuissante. L'être qui s'éveille à la vie et à la pensée ne sait pas comment il est entré dans le monde, il ne sait d'où il vient. Arriverait-on d'ailleurs à connaître l'ori-

gine de l'individu vivant, la même question se poserait pour l'espèce. Elle se poserait encore, supposé qu'elle fût résolue pour l'espèce, pour l'univers entier. D'où vient l'univers? D'où viennent les premiers atomes, les éléments de cette nébuleuse primordiale qui, selon les hypothèses de la science moderne, a dû engendrer les mondes? Sur cette question l'expérience est muette. Le monde expérimental ne contient pas et ne manifeste pas sa propre origine, et par conséquent il ne nous dit pas d'où nous venons.

Peut-être pourrait-on se consoler de cette ignorance, si elle n'était accompagnée d'une autre ignorance tout autrement inquiétante par ses conséquences, tout autrement accablante pour le cœur et la raison : celle de notre fin. Ici, de théorique, le problème devient pratique. Sortis on ne sait d'où, si nous nous en fions à la seule expérience, nous marchons tous vers un abîme dont la nature et la profondeur nous sont parfaitement inconnus. Notre vie doit finir; de toutes les vérités expérimentales, c'est la plus certaine. Nous marchons tous dans cette route de toute la terre dont parlait David mourant : *ego ingredior viam universæ terræ* (1). Cette route conduit à un terme connu : au terme de la mort. Arrivés à ce terme, la partie visible de nous-même se dissout et se réduit en poussière; mais que devient la partie invisible? Que devient cette pensée si rapide et si changeante dont les actes se multipliaient sans un instant de repos? Que devient cette flamme vivace de l'intelligence qui éclairait à la fois l'intérieur et les alentours de notre être? Que devient cet océan de sensations, de sentiments et d'affections? Que devient ce foyer brûlant du cœur qui

(1) III Reg., II, 2.

rayonnait avec tant d'éclat au dehors, et au dedans était une source perpétuelle de vives joies et de cruelles souffrances? L'expérience, sur ce point encore, doit reconnaître son impuissance. C'est vainement qu'elle interroge le cadavre, le corps inerte ne lui dit rien sur l'âme qui l'habitait. C'est vainement qu'elle chercherait à rappeler l'âme dans ce corps; celui qui a passé dans la route de la mort n'en revient pas. C'est vainement qu'elle chercherait à évoquer l'âme qui a quitté sa demeure terrestre. L'âme, si elle existe encore, est sourde à ses appels. C'est plus vainement encore que la science humaine tirerait de son ignorance et de son impuissance la conclusion que l'âme a péri avec le corps. Pourquoi l'âme ne subsisterait-elle pas, tout en étant assez subtile pour échapper aux instruments dont notre expérience dispose? Dire qu'elle n'existe pas parce qu'on ne peut ni la voir, ni la toucher, c'est trancher témérairement la question de sa spiritualité. L'âme spirituelle, à laquelle croit une si grande partie, sinon la majorité de l'humanité, échappe par sa nature même aux méthodes de perception et de mesure qui s'appliquent aux corps.

Aux yeux de l'expérience, après la mort, c'est le silence, le grand et éternel silence; c'est bien souvent l'oubli. Mais le silence et l'oubli ne sont pas l'anéantissement. Combien n'y a-t-il pas de ces forces physiques, moins subtiles que l'âme, qui semblaient dormir inconnues dans le silence ou l'oubli, jusqu'à ce que l'homme eût su les éveiller? Cette puissance électrique qui produit tant de merveilles, n'existait-elle pas déjà dans tous les corps avant que Galvani et Volta eussent commencé à arracher ce secret à la nature? Le silence n'est donc pas le néant, et la grande question d'Hamlet : mourir, c'est dormir, mais n'est-ce pas rêver? est l'expres-

sion du bon sens lui-même. Malgré les négations arbitraires du matérialisme, elle renaît toujours vivace et tourmente quiconque sait, ou plutôt quiconque ose réfléchir sur le mystère de la mort.

Voulez-vous entendre cette pensée si vulgaire, mais si frappante, exprimée poétiquement dans un vieux chant religieux de l'Inde? Écoutez cette parabole :

« Un sage des anciens temps offrait aux dieux des sacrifices. Son fils Nachiketas, voyant les offrandes préparées, dit à son père : « Ces offrandes ne suffisent pas ; il faut une autre victime : c'est moi que vous devez offrir; à quel dieu m'offrirez-vous? »

Il répéta trois fois cette demande. A la fin, le père, qui était resté silencieux, répondit avec colère : Je t'offre au dieu de la mort.

Nachiketas partit pour la demeure du dieu de la mort. Averti par une voix céleste, il entra dans la maison de cet être mystérieux et y resta trois jours, sans aucune nourriture.

Au bout de trois jours, il se montra à son terrible hôte, qui lui demanda s'il avait été bien reçu dans sa maison. Sur la réponse qu'il n'avait pris aucune nourriture, le dieu lui dit :

Eh bien! puisque tu as été trois jours chez moi sans être accueilli avec les honneurs dus à un hôte, je te dois une réparation. Demande-moi trois faveurs.

Nachiketas demanda d'abord de pouvoir retourner vers son père, de se réconcilier avec lui; ce qui lui fut accordé.

En second lieu, il demanda que ses bonnes œuvres lui obtinssent une récompense durable; le dieu le lui accorda encore.

Comme troisième et dernière demande, il dit au dieu :

Quand les hommes sont arrivés au terme de leur vie et qu'ils sortent de l'existence terrestre, vivent-ils encore?

Cette question, reprit le dieu, est profonde et obscure; y répondre est une tâche trop difficile; les hommes et les dieux sont impuissants à donner la solution. Je t'en prie, jeune homme, demande-moi une autre faveur.

Nachiketas sans se troubler répondit : C'est précisément cette faveur que je demande. Qui peut mieux que toi me répondre? Aucun bien ne saurait être comparé à la connaissance de ce secret.

Mon fils, reprit le dieu, demande-moi tout ce que ton cœur peut désirer : une famille nombreuse, des fils dont la vie se prolongera, des troupeaux, de l'or. Choisis un vaste domaine. Demande-moi une longue vie. Cherche ce que la terre ne produit pas, l'amour d'une fiancée céleste, toutes les joies qui sont le partage des dieux. Mais cesse de porter tes regards ambitieux sur ce qui suit la mort.

Nachiketas reprit : La force de l'homme n'est que faiblesse. Les excès de la joie détruisent ses organes. Notre plus longue vie est comme la trame du tisserand. La richesse ne saurait nous satisfaire. Devant ta face, ô dieu terrible, le plaisir s'évanouit : notre vie ne dépend que de ta grâce. Encore une fois, réponds-moi, de toutes les faveurs je te demande la plus grande.

A cette réponse, le dieu, saisi d'admiration, lui dit : Il y a deux choses dans ce monde : les plaisirs vains et passagers et les vrais biens. Puisque tu estimes les vrais biens à leur valeur, tu es digne de connaître le secret de l'avenir.

Le dieu lui explique alors, selon la philosophie de

l'Inde, les châtiments du vice et la délivrance qui s'obtient par la vertu et consiste à se perdre dans l'Être infini (1).

Nous n'avons pas pour le moment à nous occuper de cette réponse, mais la question : L'homme vit-il après la mort? reste toujours devant nos yeux. Comme Nachiketas, nous attendons l'arrêt fatal et inconnu de notre destinée. Comme lui, si nous sommes raisonnables et prudents, nous jugerons que la connaissance de ce grand secret vaut plus que toutes les richesses. Comme lui enfin, malgré les dédains du positivisme et les négations vaines du matérialisme, nous reconnaîtrons que le monde expérimental et la vie terrestre sont complètement insuffisants pour rendre raison de notre destinée, et nous checherons, si nous le pouvons, une autre lumière.

Ignorant d'où nous venons et où nous allons, sans renseignements certains provenant de l'expérience sur notre point de départ et notre terme, traversant rapidement cette courte vie comme l'oiseau qui entre par une fenêtre d'une salle pour sortir par la fenêtre opposée, savons-nous au moins notre route? Avons-nous une lumière pour nous guider?

Oui, nous en avons une : celle de la conscience. Par une étrange contradiction qui est elle-même un signe de l'insuffisance du monde expérimental, dans ce voyage de la vie dont le terme nous est inconnu, une voie nous est tracée. Semblables à des barrières, des préceptes

(1) Muir, *Sanscrit Text.*, tome V, p. 329, donne une paraphrase en vers anglais de ce récit extrait du traité philosophique nommé Katha Upanishad.

La traduction exacte en anglais de ce traité se trouve dans la *Bibliotheca indica*, t. XV, p. 99.

inflexibles se manifestent à notre intelligence : — Ne fais pas cela, cela est mal. — Ne va pas de tel côté, cela est défendu. — Accomplis telle action, c'est ton devoir. — Ces avertissements intérieurs appartiennent, nous devons en convenir, au monde de l'expérience, car nous les sentons en nous-même; ce sont des faits; tout homme a une conscience; tout homme sent l'obligation qui pèse sur lui; tout homme sait quand il fait bien ou quand il fait mal. Mais si l'avertissement même de la conscience, en tant qu'il retentit en nous, est un phénomène du monde expérimental, l'origine de cet avertissement est ailleurs. Nous entendons une voix, mais nous ne savons pas qui nous parle. On pourrait appliquer à la conscience ces mystérieuses paroles de l'Évangile : « L'esprit souffle où il veut; vous entendez sa voix, mais vous ne savez ni d'où il vient, ni où il va... » Cette obligation que nous sentons, d'où vient-elle, qui nous l'impose? Cette loi que nous entendons, qui la promulgue, qui la proclame dans nos âmes? Nous l'ignorons; ici encore nous sentons la limite de l'expérience pure et le besoin d'une lumière plus haute. Cette loi de la conscience a d'ailleurs le caractère de toutes les lois : non seulement elle ordonne, mais elle menace. Le châtiment doit tôt ou tard suivre le crime; le remords est toujours mêlé de crainte.

Or maintenant, est-ce dans le monde visible et expérimental que se trouve le pouvoir qui doit exécuter les arrêts de la conscience? On l'a cru chez certains peuples anciens. Nous voyons dans la Perse le rôle de témoin et de juge attribué au soleil. C'est Mithra, le soleil avec ses mille yeux, qui, contemplant tout ce qui se passe dans l'univers, voit les actes des coupables et prépare leur châtiment. Pour les Aryas de l'Inde, c'est le ciel qui

enveloppe l'univers, c'est Varuna qui voit tout et qui retient le pécheur dans ses mystérieux filets. Mais pour trouver ainsi le juge et le vengeur que la conscience annonce dans le monde visible, il faut déjà que ce monde soit transformé par la mythologie ou surnaturalisé par l'idée religieuse. Réduit à lui-même et à sa vraie nature, il n'est qu'une mécanique physique aveugle et sourde et ne nous montre aucune force qui soit au service de la morale. Le soleil luit et les fléaux tombent sur le juste et sur le pécheur avec une apparente indifférence. Ici encore il faut reconnaître l'insuffisance de l'expérience pure. Le positivisme, en ôtant à la voix de la conscience son autorité et sa sanction, est destructif de l'autorité de la morale. Par là cette doctrine manque à ses promesses même et à ses prétentions. Échouant à tracer à l'homme une ligne de conduite raisonnable, échouant à remplacer la vieille morale par une morale scientifique, cette doctrine cesse d'être ce qu'elle prétendait être avant tout, une doctrine pratique. Cette faiblesse du positivisme a été récemment démontrée en Angleterre d'une manière irréfutable par un livre qui a fait une sensation profonde, celui de Mallock : *La vie vaut-elle la peine de vivre?* En France la même démonstration a été faite, avec toute la supériorité de clarté qui appartient à notre langue et à notre pensée nationale, dans l'étude magistrale de M. Caro sur M. Littré.

Mais poursuivons. Non seulement le monde expérimental ne contient ni le principe, ni la fin de la destinée humaine, non seulement il faut chercher en dehors de ce monde l'auteur de la loi qui s'impose à notre conscience, mais il y a une aspiration extrêmement puissante et absolument indestructible de l'âme humaine qui ne trouve pas sa satisfaction quand on veut renfer-

mer l'homme dans la prison de ses destinées terrestres : c'est l'aspiration à l'idéal.

Je n'ai pas besoin de définir cette aspiration ; qui ne la comprend ? Que ce soit la beauté visible, ou la perfection morale, ou le bonheur dans l'affection, ou les splendeurs de l'art, ou même simplement la paix du cœur, la sécurité de la vie, quel est l'homme qui n'a devant ses yeux un idéal qu'il poursuit ? Quel est l'homme aussi à qui l'expérience n'apprend pas assez vite qu'il n'atteindra jamais ce qu'il cherche ? Doudan nous décrit gracieusement, dans une de ses lettres, cet idéal sous la forme d'un animal doux et sauvage que l'on aperçoit au milieu des arbres, qui se montre de temps en temps à distance, mais que l'on ne peut jamais atteindre. Nous pourrions le comparer encore à ces visions du désert produites par des phénomènes de lumière, à ces lacs bordés d'arbres verdoyants que le voyageur aperçoit de loin et qui, dès qu'il approche, s'évanouissent et ne laissent plus, à la place de cette image riante, que la monotonie d'un sable sans fin.

Que l'homme cherche l'idéal, cela est évident ; c'est le cri du cœur humain. Que l'idéal cherché et désiré par l'homme ne se trouve pas ici-bas et ne doive jamais s'y trouver, c'est encore ce que prouve la plus universelle des expériences. Que voudrait en effet notre cœur ? Il voudrait voir réunis dans le même être, objet de ses désirs, la réalité vivante et la perfection absolue. Or, dans ce bas monde, dans cet univers expérimental dont nous cherchons les limites, ces deux attributs sont exclusifs l'un de l'autre. Partout la forme idéale se corrompt au contact d'une matière grossière. Partout la beauté du rêve se déforme quand le réveil de l'âme la met en contact avec la réalité. L'illusion sans cesse re-

naissante, parce qu'elle sort du fond même de la nature humaine, est partout suivie d'un désenchantement plus ou moins grand, plus ou moins complet. Toujours l'homme qui a jeté sur l'avenir des regards de convoitise ambitieuse et d'espérance avide est obligé de se contenter d'un demi-bonheur, d'une demi-perfection, d'une demi-beauté, hélas! souvent aussi d'une demi-vertu.

Aussi l'aspiration à un monde différent de celui où nous habitons, à un monde où régnerait l'idéal, est-elle un des plus indestructibles sentiments de notre cœur, et c'est l'humanité tout entière qui s'écrie par la bouche du poète :

Mais peut-être au delà des bornes de sa sphère,
Lieux où le vrai soleil éclaire d'autres cieux,
Si je pouvais laisser ma dépouille à la terre,
Ce que j'ai tant rêvé paraîtrait à mes yeux.
Là, je m'enivrerais à la source où j'aspire,
Là je retrouverais et l'espoir et l'amour,
Et ce bien idéal que toute âme désire,
Et qui n'a pas de nom au terrestre séjour (1).

II.

Ce vide immense, ce *desideratum* si profond du monde expérimental, étant constaté, nous avons à examiner comment la religion cherche à le remplir. Mais il sera nécessaire auparavant que nous nous demandions s'il n'y a pas dans la nature humaine quelque autre moyen de suppléer à cette insuffisance de la pure expérience.

Il en est un qui mérite toute notre attention. Il est une

(1) LAMARTINE, *Méditations poétiques, première méditation.*

science qui a pour but précis la solution de ces grands problèmes que l'expérience ne peut trancher, la découverte de ces régions supérieures auxquelles notre monde se trouve rattaché si étroitement, de ces réalités que notre cœur pressent et que notre raison devine, bien qu'elles échappent à notre observation directe. Cette science, c'est la philosophie. La philosophie, la vraie philosophie, celle qui cherche sincèrement la vérité, celle qui s'attache à la vérité et la conserve quand elle l'a trouvée, n'est pas impuissante en présence de ces grands problèmes. En partant des faits d'expérience, en partant de l'ordre du monde physique et des lois manifestées par la conscience, la philosophie peut, par un raisonnement solide et sûr, s'élever jusqu'à la solution de ces graves questions. En cherchant l'origine de l'homme et de l'univers, la vraie philosophie aboutit à l'idée d'un Dieu unique, intelligent, souverain, créateur, cause universelle et suprême de tout ce qui existe. En scrutant la destinée de l'homme dans l'avenir, elle arrive à démontrer la nécessité d'une rétribution future et, par conséquent, d'une existence après la mort. Avec moins de certitude, mais avec les plus hautes vraisemblances, elle conclut à une existence immortelle pour ceux qui ont pratiqué la vertu. En étudiant la loi morale et les principes de la conscience, la philosophie démontre que l'Être suprême, celui qu'elle a découvert comme cause de l'univers, est en même temps la loi morale personnifiée, que la conscience n'est que sa voix parlant au cœur de l'homme, et qu'il est le juge et le vengeur dont nous entendons au-dedans de nous-même les promesses et les menaces. Enfin, c'est dans cet Être suprême, vivant et réel, tout en étant parfait, que la philosophie reconnaît l'idéal que

l'humanité poursuit, la beauté parfaite dont ce monde ne nous montre que des images affaiblies, le pôle de l'attraction vers le bien et le beau qui soulève les âmes des habitants de cette terre.

La vraie philosophie découvre ainsi aux hommes un monde supérieur et invisible : celui de Dieu et de la vie future. Elle nous affirme que le monde expérimental est incomplet par lui-même, et qu'il est rattaché et comme suspendu à ce monde supérieur.

Cette grande et belle philosophie, que l'on appelle ordinairement spiritualisme, par opposition à la doctrine qui réduit tout à la matière, est le dernier et le plus sublime résultat des efforts de l'esprit humain. Peut-être serait-elle mieux désignée par le nom de théisme, car c'est l'idée du Dieu suprême et unique, fondement de l'ordre, qui en est la doctrine fondamentale.

Loin de nous la pensée de rabaisser les efforts glorieux de la pensée humaine, ni de mettre en doute la valeur de la solide argumentation qui, partant de l'ordre du monde, des idées de la raison et du témoignage de la conscience, s'élève jusqu'à Dieu et à sa justice. Cette théologie naturelle est le préambule logique de la vraie religion ; sans elle, il n'est pas possible d'établir sur des bases solides la démonstration de la foi chrétienne ; elle est souverainement et éternellement vraie. Mais cette solution philosophique, fondée sur le seul raisonnement, du problème de notre destinée, suffit-elle à l'humanité ? La connaissance qu'elle nous procure est-elle assez complète, est-elle assez pratiquement assurée, est-elle susceptible d'être assez populaire pour servir de guide au genre humain tout entier dans ce voyage de la vie? Remplit-elle d'une manière suffisante le vide que laissent dans notre âme la pe-

titesse et les limites du monde de l'expérience? L'histoire répond à cette question. Si en effet on considère la philosophie chez les peuples qui n'ont pas reçu l'enseignement spiritualiste de la religion chrétienne, ou celui des prophètes d'Israël, on ne trouve que de rares individus qui se soient élevés jusqu'à la notion claire d'un Dieu juste et d'une vie future. En Grèce, Socrate et Platon y sont parvenus; mais à partir d'Aristote, cette notion s'altère et finit par s'écrouler dans le scepticisme. Chez les autres peuples, dans l'Inde et la Chine, nous trouvons le même spectacle d'impuissance. D'autre part, chez les peuples qui ont reçu l'enseignement chrétien, mais qui s'en sont écartés, la philosophie spiritualiste elle-même a rapidement perdu son crédit et son influence, et n'est plus représentée, en face du naturalisme et de l'athéisme, que par des maîtres éminents, mais formant peu de disciples. Il en résulte que si logiquement la doctrine spiritualiste doit être présupposée comme base de toute révélation bien fondée, en pratique cependant, la croyance au spiritualisme n'a existé que très rarement partout où une religion positive n'est pas venue compléter et fortifier les vérités rationnelles que la philosophie peut démontrer, mais qu'elle découvre difficilement et conserve plus difficilement encore.

Sans énumérer les diverses raisons de cette faiblesse pratique de la philosophie, je m'arrêterai aux deux principales : son défaut d'autorité et l'insuffisance des solutions qu'elle fournit. Résultat du pur raisonnement, la philosophie est nécessairement une étude individuelle. Le maître, dans la recherche de la solution de ces hautes questions, ne peut que diriger l'élève et lui indiquer de quel côté et par quelle méthode il doit chercher la vérité. Il n'a jamais le droit de lui im-

poser ses solutions. Or l'humanité a besoin d'être enseignée. En présence de ces problèmes si graves et si redoutables, la plupart des hommes s'effraient, sentent leur impuissance, et demandent un guide. Ils demandent donc à la philosophie ce qu'elle est impuissante à leur donner, ce qu'elle est obligée de leur refuser pour rester fidèle à ses propres principes.

Si d'ailleurs elle consentait à s'écarter de cette règle pour le bien des hommes, si elle exposait comme des vérités certaines et nécessaires à admettre les résultats de ces études, l'humanité ne serait guère plus avancée. Nulle part, en effet, cette triste et universelle loi de la distance qui existe ici-bas entre la réalité et l'idéal n'apparaît avec plus d'évidence qu'en ce qui concerne la philosophie. Si la philosophie idéale, la philosophie vraie, celle des grands maîtres, celle de Platon dans ses meilleurs passages, celle des philosophes chrétiens, celle de quelques-uns des maîtres modernes, est capable d'enseigner à l'homme sa destinée, il existe, à côté de cette noble science, une fausse philosophie, une philosophie négative et sophistique, qui ne fait qu'égarer les mortels et les dépouiller de leurs espérances. Or, en fait, n'est-ce pas, sur le terrain philosophique, cette voix négative qui parle le plus haut? Ne sont-ce pas les écoles de cette fausse sagesse niant la réalité de l'idéal cherché par le cœur humain, qui font le plus de disciples?

En outre, même chez les meilleurs des maîtres spiritualistes, la philosophie ne donne que des solutions très insuffisantes des problèmes qu'elle soulève. Par delà les questions qu'elle résout, il s'en élève toujours de nouvelles dont la solution lui échappe. S'appuyant sur le raisonnement seul, elle ne peut d'ailleurs donner des problèmes qu'elle étudie, que des solutions

abstraites. Elle nous dit ce qui peut être, ce qui doit être; elle ne saurait nous dire ce qui est. Elle nous dit qu'il faut un Dieu, qu'il faut une vie future, que ce sont des nécessités réclamées par la raison et la conscience. Elle ne nous fait point entendre la voix de Dieu qu'elle déclare nécessaire; elle ne peut que balbutier son nom; elle nous dit encore moins sur notre destinée; elle nous laisse dans une incertitude très grande sur la nature des récompenses et des châtiments qui nous attendent; elle nous dit d'une manière générale que le mal sera puni et le bien récompensé, mais elle ne nous éclaire pas sur une question éminemment pratique, celle du pardon et des moyens de réparer nos fautes et d'en éviter les conséquences.

Les philosophes sincères conviennent d'ailleurs de ces imperfections de leur science, et Jouffroy, dans un essai où il annonce le triomphe de la philosophie et la fin des religions, dit qu'il ne peut apporter, au sujet des problèmes que la foi résolvait, ni des solutions complètes ni des solutions incontestables (1).

On comprend donc que l'humanité ait partout et toujours senti le besoin d'un autre secours, d'une voix plus ferme et plus sûre d'elle-même, d'une autorité qui mît fin à ses doutes et lui enseignât, sous cette forme affirmative et dogmatique qui convient à des êtres faibles et incertains par eux-mêmes, ce qu'elle doit penser de son avenir et ce qu'elle doit faire pour parvenir à sa fin et obtenir l'immortalité à laquelle elle aspire.

(1) Jouffroy, *Mélanges philosophiques des problèmes de la destinée humaine.*

III.

Répondre à ce besoin du cœur humain, c'est le but et la prétention de toutes les religions positives. Voyons comment elles essayent de le réaliser, et ce qu'elles substituent à l'insuffisance de la pure recherche rationnelle.

Le premier caractère commun à toutes les croyances religieuses, c'est l'affirmation commandant la foi. Tandis que la philosophie commence par la recherche et le doute, la religion pose d'abord comme un fait réel et incontestable l'existence de ce monde supérieur qui contient le secret de la destinée de l'homme et l'objet suprême des aspirations de son cœur. L'homme religieux est un croyant; il adhère à une conviction d'une manière volontairement ferme et exclusive du doute. Sans doute, cette foi est obscure et souvent vacillante; mais cependant elle est une foi, c'est-à-dire l'adhésion à une doctrine considérée comme certainement vraie. Là où une telle croyance n'existe à aucun degré, il ne peut exister qu'une religion de pure forme extérieure, qu'un ensemble de cérémonies sans signification et sans valeur réelle. Que tel soit l'état d'esprit des populations adhérant à certaines religions, qu'il existe même des cultes où la forme est à peu près tout, cela ne fait rien à la question que nous traitons. Ce sont alors des déviations, des dégradations de l'idée religieuse dont nous n'avons pas à nous occuper; c'est l'essence de la religion, c'est la religion remplissant sa fonction naturelle et tendant à sa fin que nous voulons définir. La croyance ferme, l'adhésion à une affirmation non contestée, ou plutôt qu'il est coupable de contester, est donc l'élément essentiel des religions.

Le fondement de cette croyance, le motif de cette adhésion est variable. Quelquefois ce fondement consiste dans une tradition dont l'origine se perd dans le passé. Les hommes croient ce que leurs pères croyaient, à cause de la foi de leurs pères; ils reçoivent et acceptent un enseignement qui leur vient du passé et dont ils ne peuvent connaître la source première. Il est rare cependant que ce fondement purement traditionnel soit absolument isolé. Il est presque toujours accompagné de la croyance à une communication primordiale avec ce monde supérieur, à un enseignement divin primitif dont l'enseignement traditionnel ne serait que l'écho. Que cette croyance soit bien ou mal fondée, peu importe quant à la nature de la conviction religieuse; il reste toujours vrai que le croyant s'appuie sur ce qu'il croit être une parole divine.

Dans d'autres cas, la croyance est également traditionnelle, mais la tradition a une origine connue; elle remonte à un fondateur de religion, à un être supérieur revêtu, selon l'opinion de ses disciples, d'une mission divine et muni d'une autorité infaillible.

Il est enfin un autre motif de conviction qui quelquefois peut être joint aux précédents, mais qui peut aussi en être séparé. C'est la croyance à un surnaturel actuel, soit extérieur, sous la forme de miracles, soit intérieur, sous la forme d'inspirations, de révélations, ou même seulement d'un sentiment mystique qui assurerait ceux qui l'éprouvent de leur communication avec un autre monde.

Nous n'avons pas à entrer pour le moment dans l'analyse et l'appréciation de ces divers motifs de crédibilité; nous remarquons seulement que leur existence prouve que la croyance religieuse n'est pas nécessaire-

ment aveugle, qu'elle peut reposer sur des motifs avouables pour la raison.

Elle reste cependant toujours très différente de la conviction purement philosophique, résultat de l'examen individuel. C'est toujours plus ou moins sur la parole d'autrui que le croyant s'appuie, que cet autre soit un homme organe de la tradition, un prophète ou même Dieu lui-même parlant dans le cœur. S'il peut se réserver le droit de juger si celui qui lui parle a droit d'être écouté, il n'en est pas moins toujours un auditeur recevant sa conviction et ne la créant pas, jugeant les titres de celui qui l'enseigne, mais acceptant, sans la juger, la doctrine elle-même. Le philosophe au contraire n'admet que ce qui lui paraît évident; il écoute son maître, non pour croire ce qui lui est dit, mais pour exciter et développer sa propre intelligence et sa propre raison, qui n'admet que ce qu'elle a reconnu vrai par elle-même.

Si les motifs d'adhésion propres à la philosophie et à la religion sont distincts, les objets de l'une et de l'autre conviction sont aussi profondément différents. Nous avons dit plus haut combien étaient incomplètes les solutions abstraites de la philosophie.

Avec leur principe d'autorité dogmatique, les religions traitent ces mêmes questions d'une manière tout autrement complète et tout autrement satisfaisante pour le cœur et pour l'imagination. Imposant la foi, elles ne craignent pas le mystère; elles habituent l'homme à admettre sur la parole d'un Être supérieur ce qu'il ne comprend qu'imparfaitement. Au raisonnement abstrait qui prouve une cause, elles substituent des cosmogonies détaillées qui exposent à l'homme comment a été formée la terre qu'il habite

et comment il a été formé lui-même. Elles le mettent en rapport avec une divinité vivante qui lui parle et dont le caractère et les attributs se manifestent dans une parole quelquefois sublime et touchante, toujours écoutée avec vénération par les fidèles. Elles donnent de la vie future des descriptions allégoriques ou littérales, mais toujours frappantes et formées de vraies images. Elles fournissent par leur liturgie des moyens, considérés comme doués d'une souveraine efficacité, pour communiquer avec le monde supérieur qu'elles nous décrivent, pour obtenir le secours des êtres divins qu'elles vénèrent. Elles exposent les principes moraux avec une netteté et une précision qu'aucune philosophie ne peut atteindre. Elles donnent à l'homme des conseils détaillés correspondant à ses diverses situations morales. Pénétrées de cette pensée éminemment vraie que l'homme commet de nombreuses fautes et se trouve toujours au-dessous de l'idéal qu'il s'est proposé, les religions lui proposent des moyens très variés d'expiation et de purification, des remèdes pour sa faiblesse morale et des pratiques qui servent à réparer le mal qu'il a commis.

Munies de ces ressources variées et précieuses, qui toutes, remarquons-le, proviennent de cette double idée d'une foi affirmative et d'une communication réelle et spéciale avec un monde supérieur, les religions ont exercé sur l'humanité une très puissante influence. Tandis que la philosophie n'a été enseignée que dans des écoles à un petit nombre de disciples choisis, les religions se sont adressées à la foule, elles sont entrées dans la vie même des nations ; elles se sont associées à la destinée des peuples les plus grands et les plus puissants. Parfois même on a vu, comme le montre l'isla-

misme, des empires, des sociétés, des peuples créés par une pensée religieuse. Un grand nombre de législations existant dans le monde reposent sur la base d'un livre considéré comme sacré. L'art, la poésie, la littérature, l'architecture de la plupart des peuples ont une origine religieuse.

Il n'est pas de fait plus certain et plus incontestable que celui de cette immense influence, de cette puissance créatrice de la pensée religieuse. M. Réville, en définissant la religion, l'appelle une *détermination de la vie humaine* (1). C'est certainement de toutes les déterminations de cette vie, de toutes les influences morales, intellectuelles et sociales, l'une des plus puissantes, et celle qui s'est manifestée la première et que l'on rencontre à l'origine de toutes les sociétés.

Nous pouvons donc dire, en résumé, que les religions ont pour but de combler le vide que laisse dans l'âme humaine le monde expérimental, d'une manière plus efficace que ne le fait la philosophie, en apprenant à l'homme quelle est son origine, sa fin, sa loi, son idéal.

Nous pouvons ajouter qu'elles y parviennent en inspirant aux hommes une double croyance : 1° la croyance à l'existence d'un monde réel, supérieur, distinct du monde expérimental, dans lequel se trouve précisément ce qui manque au monde inférieur : le principe, la fin, la loi de notre destinée, l'idéal suprême auquel notre cœur aspire; 2° la croyance à des communications spéciales entre ce monde supérieur et le monde expérimental, ayant lieu actuellement ou ayant eu lieu dans le passé, et devant se renouveler dans l'avenir.

Enfin, nous pouvons dire que si nous ne considérons

(1) *Prolégomènes de l'histoire des religions,* par Réville.

que l'efficacité extérieure, que l'influence exercée sur la pensée et le cœur de l'homme, les religions en général sont parvenues à un succès que la philosophie n'a pu obtenir : celui de faire vivre les hommes dans une relation continuelle, réelle ou imaginaire, avec ce monde supérieur; celui de soulever leur pensée vers le ciel, et qu'en un mot elles sont arrivées à faire de la croyance à ces objets invisibles et idéaux une des plus puissantes *déterminations* de la vie humaine.

IV.

Nous arrivons à la question capitale que soulève l'histoire des religions. Les religions, si puissantes, si efficaces sur l'humanité, adaptées à des besoins si universels, contiennent-elles une véritable solution du problème de notre destinée?

Elles sont puissantes, elles se font aimer et obéir, mais sont-elles vraies? Nous apprennent-elles mieux, plus sûrement et plus complètement que la philosophie ce qui se trouve au delà du voile épais de la tombe? Pouvons-nous nous fier à elles? En est-il une à laquelle nous devions nous fier plus qu'à toutes les autres? En est-il une qui ait les paroles de la vie éternelle?

Ce qui soulève le problème, ce qui cause le doute, c'est la diversité de ces religions, ou plutôt c'est leur opposition dogmatique. Toutes nous parlent d'une divinité, d'une vie future, d'un salut à faire par certains moyens; mais elles nous donnent de ces objets des notions différentes et contradictoires entre elles.

S'il n'existait qu'une seule religion sur la terre, si à toutes les époques et dans tous les pays les hommes adoraient un même Dieu, s'ils attendaient un même

avenir après la mort, s'ils croyaient à une même loi révélée, si de plus cette religion unique et universelle produisait sur l'esprit et le cœur des hommes les mêmes effets que produisent les religions diverses que l'histoire nous montre, si les adhérents à cette religion unique avaient la même puissance de conviction qui anime les catholiques, les protestants, les musulmans dans la défense de leur propre foi, il serait difficile, je crois, de conserver un doute et de ne pas être entraîné par l'autorité d'une si puissante affirmation. Cette adaptation exacte aux besoins du cœur humain, cette satisfaction si complète de ses aspirations les plus élevées, serait un signe manifeste de vérité; il serait impossible de croire que l'humanité entière fût emportée vers l'abîme d'une complète erreur par une si universelle et inexplicable illusion.

Mais Dieu n'a pas voulu, dans ses desseins insondables, que la connaissance de ces hautes vérités fût si facile; il a voulu que la foi à l'invisible, pour être plus méritoire, rencontrât plus d'obstacles.

Les religions sont diverses; elles affirment des doctrines qui se contredisent mutuellement. Aucune n'a pris possession de l'humanité entière, et si le christianisme a une plus grande universalité, en ce sens qu'il est répandu dans tous les pays et qu'il y a des chrétiens de toute race, il ne semble pas cependant, quant au nombre, qu'il dépasse les autres grandes religions.

Dès lors, les témoignages des diverses religions relatifs à la vie future s'affaiblissent par leur contradiction. Il devient certain que le succès seul n'est pas la preuve de la vérité d'une religion, et que les hommes peuvent se passionner pour une erreur aussi bien que pour une doctrine réellement divine. L'objection devient

plus forte lorsqu'on remarque que les bases de l'adhésion des croyants aux diverses religions sont analogues : tradition remontant aux origines de l'humanité, prophéties, miracles, révélations, communications avec le ciel, action mystique sur l'âme, tous ces motifs de croyance se trouvent, plus ou moins bien fondés, dans les diverses religions qui se partagent l'humanité.

Dès lors, les esprits superficiels ou ceux qui secrètement désirent échapper au joug d'une conviction arrêtée, se hâtent de prononcer un arrêt d'interdit contre tous les cultes à la fois. Les religions ne peuvent être toutes vraies, puisqu'elles se contredisent. Il en existe donc de fausses. Mais s'il en est de fausses, comme elles se ressemblent toutes, pourquoi ne le seraient-elles pas toutes? Pourquoi tout au moins leur vérité ne serait-elle pas considérée comme douteuse, leur autorité comme incertaine, et par conséquent leur prétention exclusive de s'imposer aux hommes comme une usurpation sur la liberté de la pensée?

Si cette objection était fondée et sans réplique, l'homme reprendrait, il est vrai, sa liberté à l'égard des croyances religieuses, mais il perdrait en même temps tout l'appui et la force que ces croyances lui apportent dans le combat de la vie. La loi qui vient d'en haut disparaîtrait, mais avec elle la croyance au monde invisible s'écroulerait. En sortant de l'enceinte d'une croyance positive, l'homme ne ferait que changer de liens; il serait de nouveau renfermé dans la prison du monde visible que les nuages du doute envelopperaient de toutes parts. Il échapperait au joug d'un maître qu'il a cru jusqu'alors infaillible, mais cette terrible question : que devient l'homme après la mort? se poserait de nouveau devant ses yeux, et si la philosophie ne l'a pas satisfait, si les

voix humaines lui ont semblé impuissantes à lui donner une certitude sur l'avenir, il lui semblerait entendre précisément la réponse du dieu mystérieux de l'apologue hindou que nous avons cité : « Tu demandes si l'homme vit après la mort? C'est une question trop difficile, ni les dieux ni les hommes ne peuvent la résoudre. Les hommes se perdent dans la vanité de leurs pensées et dans les contradictions de leurs systèmes, et les dieux adorés par les diverses religions se détruisent par leur opposition et perdent ainsi toute autorité. »

Cette conclusion désolante est-elle définitive? Cet arrêt, porté contre toute croyance certaine par la première vue de l'histoire des religions, est-il un arrêt sans appel?

Nullement. Il suffit en effet d'un peu de réflexion pour reconnaître que la contradiction, signe d'une erreur partielle, ne saurait conduire légitimement à l'idée d'une universelle illusion dans l'humanité. La contradiction prouve que toutes les religions ne doivent pas être crues dans leurs affirmations, mais prouve-t-elle qu'aucune ne doit l'être? Quand a-t-on vu un juge renvoyer des plaideurs sans les entendre, uniquement parce qu'ils prétendent avoir tous deux des droits sur un même héritage?

Qui empêche de croire que les prétentions de l'une de ces religions sont bien fondées, tandis que celles de toutes les autres seraient sans valeur? Pourquoi, dans ce conflit d'autorités, n'y en aurait-il pas une qui serait légitime, en présence d'autres qui seraient usurpatrices?

Une telle solution est possible aux yeux du bon sens. Pour nous chrétiens, elle est certaine, parce que, connaissant les titres de notre religion à une autorité divine, nous savons d'avance que les titres contraires ne peuvent

être authentiques. Nous sommes dans la situation d'un propriétaire qui sait de qui il tient ses biens, qui est sûr de la valeur de son droit, et qui n'est obligé d'examiner les prétentions de ceux qui lui contestent son bien qu'autant que cela lui est nécessaire pour sa défense.

Mais, aux yeux mêmes de celui qui n'a de conviction formée sur la vérité d'aucune religion déterminée, l'idée que l'une seulement de ces religions serait vraie et les autres erronées, est tout aussi plausible que la supposition que toutes seraient également indignes de confiance. La première hypothèse est même plus probable en un sens; car elle permet, tout en reconnaissant à une seule religion le droit de parler au nom de l'Être suprême, d'admettre dans les autres une vérité partielle d'autant plus grande qu'elles se rapprochent plus de la vraie religion; tandis que l'hypothèse rationaliste, qui rejette à la fois le témoignage de tous les cultes, conduit à cette conséquence étrange que l'humanité se serait toujours trompée en cherchant à communiquer avec le monde invisible où règne l'idéal, que cette erreur aurait été nécessaire, et qu'elle aurait été la condition de la vie morale du genre humain.

C'est sur le choix entre ces deux hypothèses : celle d'une seule religion vraie d'une manière absolue, les autres n'ayant qu'une vérité partielle, ou celle de l'absence totale d'autorité ayant droit d'être crue dans toutes les religions de l'univers, que nous devons consulter l'histoire des religions.

Si cette histoire nous montrait entre les diverses religions, non seulement des analogies et des ressemblances partielles, mais une complète équivalence dans les preuves et une égale autorité, nous serions obligés de reconnaître que leur témoignage relativement au monde in-

visible est sans valeur, parce qu'elles se détruiraient l'une l'autre par leur contradiction mutuelle.

Mais si nous reconnaissons au contraire qu'il est une religion unique qui se détache de toutes les autres et s'élève au-dessus d'elles, qui a des caractères inimitables et sublimes qu'on ne rencontre nulle part ailleurs, qui plonge plus haut dans le passé, qui repose sur des bases infiniment plus solides, qui satisfait tout autrement la raison, qui élève l'homme au-dessus de lui-même; si parmi les fondateurs de cultes il en est un qui puisse dire avec vérité qu'il a fait des œuvres qu'aucun autre n'a faites, alors nous reconnaîtrons que là, dans cette parole unique, dans cette œuvre éminente et transcendante, peut et doit se trouver la vérité absolue, et que partout ailleurs nous ne devons rencontrer que des débris de vérité mêlés à de graves erreurs. Alors la contradiction sera levée, et le témoignage de cette religion supérieure et transcendante pourra servir d'appui à une conviction prudente et bien formée; alors nous verrons ouverte devant nous une route sûre, conduisant au monde invisible après lequel notre cœur aspire.

Et s'il arrive que le témoignage de cette religion unique se trouve d'accord avec les résultats de la philosophie sublime qui s'élève jusqu'à Dieu, et dont les arguments, tout abstraits qu'ils soient, sont cependant fondés sur les bases mêmes de la raison humaine, alors encore ce nouvel accord affermira notre espérance et nous établira dans une plus solide conviction.

V.

Tel est le but et le plan de l'étude que nous allons entreprendre, telle est la pensée fondamentale qui va

nous servir de lumière dans notre rapide examen des religions de l'univers.

Je crois devoir dire en terminant quelques mots au sujet de l'esprit qui doit nous animer, et des dispositions avec lesquelles cette étude doit être faite.

L'apologue hindou, que j'ai cité plus haut, me semble admirablement convenable pour traduire ma pensée sur ce sujet délicat. La première réponse faite par le dieu de la mort à la question du jeune Hindou consiste à dire que la question est insoluble. Les dieux et les hommes ne peuvent la résoudre. Tel est aussi le résultat du premier aspect, de la première vue superficielle de l'histoire des religions. En présence de cette multiplicité de cultes et de ces convictions contraires si puissantes, on est ébloui et l'on se dit volontiers : la vérité n'est nulle part.

Si l'on reste sous cette impression sans prolonger son étude, si l'on se borne à un regard indifférent et de pure curiosité sur la longue procession des dieux, des doctrines et des institutions religieuses qui se déroulent dans l'histoire du monde, cette impression de scepticisme devient plus forte et on reste dans le doute.

On y reste encore avec plus de fixité, on s'y enfonce davantage, si l'on aime le doute pour lui-même, si on le considère comme un oreiller de paresse, ou plutôt si l'on se laisse balancer au vent changeant des doctrines, et si l'on s'endort bercé par leurs alternatives et leurs contrastes. C'est une disposition d'esprit très fréquente de nos jours. On dit très haut que l'on cherche la vérité et, au fond, on ne tient pas à la trouver. On aime ces enchanteurs qui, par leurs phrases mollement cadencées, par leur bienveillance apparente pour toutes

choses, pour le mal comme pour le bien, savent endormir l'âme et lui faire oublier ce qu'il y a de personnel et de poignant dans le problème de notre destinée. On les écoute volontiers, on leur passe tout. Ils ont le droit de se contredire, ils peuvent énoncer des paroles vides de sens, et échapper cependant aux railleries qui seraient le châtiment de quiconque n'aurait pas comme eux un privilège spécial d'indulgence. Ils peuvent invoquer Dieu comme un père et dire, à la page suivante, que Dieu n'est qu'un mot; ils peuvent se confier à la bonté infinie du néant, sans qu'on s'étonne de leur langage; on leur permet de profaner la langue sacrée de la foi, en en faisant le voile transparent d'un athéisme railleur. Dans leur bouche, les hypothèses les plus vaines et les plus invraisemblables sont opposées avec succès aux faits les plus certains et aux témoignages les plus évidemment authentiques. Tout leur est permis; rien chez eux ne tire à conséquence. On ne leur demande qu'une chose : amuser et faire oublier les questions sérieuses. On recherche la lecture de leurs ouvrages, comme les Orientaux recherchent ces narcotiques qui font disparaître pour un instant tous les soucis.

Singulière sagesse, étrange philosophie. Dans cette navigation de la vie, où le navire marche sans cesse et s'approche à chaque instant, quoi qu'on fasse, de l'écueil ou du port, l'art de ces dangereuses sirènes est d'endormir le pilote et d'amuser l'équipage, comme si le scepticisme et le divertissement d'aujourd'hui pouvaient empêcher le naufrage de demain ou détruire d'avance les regrets éternels qui doivent en être la suite.

En suivant cette méthode, en se servant de la science pour cette œuvre funeste, on reste aisément dans le doute; les faits de l'histoire se prêtent assez docilement

à une interprétation de ce genre, et on peut les disposer de manière à entretenir cette molle incertitude.

Mais telle n'est pas l'attitude des esprits sérieux en présence d'un si grave problème. Telle n'a pas été la conduite de notre jeune Hindou. Il ne se contente pas de la première réponse évasive de l'hôte mystérieux qu'il est venu visiter. Il insiste, il poursuit ses questions. Il déclare que ce qu'il demande est la seule chose importante. Il semble avoir deviné d'avance la grande parole de l'Évangile : Une seule chose est nécessaire. Il ne se laisse pas plus séduire par les promesses vaines qu'effrayer par la grandeur du problème. Il renouvelle sa demande, il fait pour ainsi dire violence au Dieu qui lui refuse le grand secret qu'il cherche avec ardeur, et finit par le lui arracher.

Faisons de même, apportons à cette étude les mêmes sentiments, le même désir sincère d'avoir la possession de la vérité, ou de la conserver si nous avons déjà le bonheur de la posséder. Si nous agissons ainsi, notre bonne volonté sera certainement récompensée, et l'histoire des religions, semblable à ce dieu qui connaissait seul l'avenir de l'homme, nous révélera le secret de notre destinée et nous montrera la vraie route de l'éternité.

CHAPITRE II.

LES PLUS ANCIENNES CROYANCES RELIGIEUSES ATTESTÉES PAR L'HISTOIRE.

On peut comparer les religions que l'histoire nous présente à un immense fleuve, dont les eaux, tantôt pures, tantôt troubles et limoneuses, descendent le cours du temps, se partagent en plusieurs bras et se répandent sur l'univers entier. Nous aurons à chercher plus tard parmi les nombreux embranchements de ce fleuve, quelle est la branche principale et maîtresse dont les eaux sont absolument pures et ne contiennent que la vérité sans erreur. Pour le moment c'est la source du fleuve que nous allons essayer de découvrir. D'où est venue la religion sur la terre? Est-elle descendue du ciel, ou bien est-elle une invention humaine? Quelle a été la plus ancienne religion qui ait existé sur notre globe? Est-ce le polythéisme, ou le monothéisme? La vérité a-t-elle précédé l'erreur ou lui a-t-elle succédé? Ces graves questions sont fort agitées de nos jours, elles sont souvent tranchées avec une extrême précipitation par les affirmations les plus erronées. Il se trouve des livres où sont racontées, comme s'il s'agissait de faits historiques, ou même comme si les auteurs en avaient été les témoins oculaires, les diverses étapes de la pensée religieuse s'élevant lentement du fétichisme au naturalisme, du naturalisme au polythéisme national, du polythéisme au monothéisme, pour aboutir enfin à la négation de toute divinité. Ce

ne sont point des théories aventureuses et brillantes de ce genre, que je désire exposer dans ce travail, ce sont des faits précis et certains que j'essaierai de relier par des inductions prudentes et réservées. Une telle manière de procéder m'oblige à chercher plutôt la solidité que l'éclat et à demander à mes lecteurs une patience et une attention toute spéciale. Mais cela est nécessaire en présence d'une question si grave et si vivement discutée de nos jours.

Je commence par observer que c'est dans l'histoire profane seulement que je vais étudier l'origine de la religion. Le texte de la Genèse fournit aux chrétiens sur ce point des données qu'ils ne sauraient mettre en doute et qui peuvent, comme nous le verrons, être facilement mises en accord avec ce que nous savons des plus anciennes religions des peuples païens. Mais je ne veux pas pour le moment me servir de ce texte. Son caractère de livre sacré, qui lui confère aux yeux des chrétiens une autorité dogmatique souveraine, le rend par là même suspect aux incrédules. Je m'abstiendrai donc de m'en servir et je ne chercherai mes arguments que dans l'histoire des peuples dont la tradition n'est pas, comme celle du peuple d'Israël, garantie par une parole divine.

Mais il importe de comprendre quelle est la conséquence de cet emploi exclusif des documents profanes. Le résultat de cette réserve est de supprimer toute histoire véritable, fondée sur des documents et des récits authentiques, des origines de la religion dans le monde. Si l'on écarte en effet le texte de la Genèse, tous les récits relatifs aux origines sont absolument légendaires. L'histoire de tous les peuples, sauf le peuple juif, commence par une partie incontestablement mythologique. Les dynasties humaines sont précédées par des dynasties de dieux, de

demi-dieux et de héros qui n'ont aucune valeur historique. Ce n'est qu'à une époque postérieure de la vie de chaque nation que commence une histoire véritable, c'est-à-dire une série de faits réels, sérieusement attestés et dont l'ordre chronologique mérite une certaine confiance. A cette époque, au temps où commencent nos premiers documents, la religion existait partout dans l'univers; elle y était déjà ancienne; les dieux étaient depuis longtemps adorés, les sacrifices étaient offerts en tous lieux et personne ne se souvenait d'avoir vu le commencement de ces antiques coutumes. Il n'est donc pas possible de faire une histoire proprement dite de l'origine de la religion, pas plus que de l'origine de l'homme. Les prétendus récits que l'on trouve dans certains livres modernes ne peuvent être considérés que comme de pures hypothèses qui sont souvent fort éloignées des faits, quelquefois même absolument arbitraires, et qui peuvent être modifiées au gré de l'imagination de leurs auteurs. Que devons-nous faire alors? Il faut prendre notre parti, puisque cela est nécessaire, d'avoir recours à l'hypothèse ou à l'induction qui n'est qu'une hypothèse plus rapprochée des faits. Mais il ne faut y recourir qu'à la dernière extrémité et après avoir rassemblé, pour servir de base à nos recherches théoriques, le plus grand nombre possible de faits rigoureusement constatés.

Conformément à cette méthode, nous allons commencer par examiner quelles sont chez les différents peuples les idées religieuses les plus anciennes, dont l'existence est prouvée par des documents certains. Puis, notre base étant bien établie, nous nous demanderons comment cet assemblage d'idées a pu se former à cette époque si reculée et nous essaierons de deviner où se trouve la source inaccessible de ce grand fleuve de la pensée religieuse,

dont les flots nous enveloppent de toutes parts et se répandent depuis les temps historiques sur la terre tout entière.

I.

Si nous interrogeons sur les croyances des peuples les plus anciens les savants contemporains les plus sérieux et les plus sincères, nous trouvons, chose étrange, les opinions les plus contradictoires. Selon les uns, ce qui existe dans l'antiquité c'est le monothéisme, ce sont les idées les plus élevées sur la divinité; ce sont même, suivant quelques-uns d'entre eux, les mystères et les dogmes chrétiens voilés sous la mythologie; telle a été l'opinion de M. de Rougé sur la religion de l'Égypte. Selon d'autres au contraire, on trouverait à l'origine un polythéisme grossier, et ce serait les phénomènes visibles de la nature qui seraient figurés par les mythes païens. Ces opinions contradictoires sont toutes deux erronées dans leur sens absolu; toutes deux contiennent une supposition inexacte, celle que les religions antiques doivent former un tout homogène, une doctrine unique, un ensemble de principes liés les uns aux autres et procédant d'une source commune. C'est dans cette supposition que se trouve l'erreur. Le paganisme antique n'est pas une doctrine, mais un ensemble de doctrines diverses et souvent opposées, un amas incohérent de croyances d'origine différente. C'est ce qui explique comment les savants qui ont soutenu les théories opposées peuvent sembler avoir tous raison; le monothéisme et le spiritualisme élevé se trouvent dans les anciens documents; le naturalisme, le polythéisme, le fétichisme s'y trouvent également. Rien n'est plus singulier que les contrastes que

l'on rencontre dans les anciens livres. Tel hymne du Rig Véda contiendra des pensées qui rappellent la Bible, des accents d'invocation et de prière qui feront souvenir de ceux de David; on sera tenté de croire que l'Inde connaissait la vérité religieuse aussi bien que le peuple d'Israël (1). Mais tournez la page, dans l'hymne suivant vous trouverez les pensées les plus basses et les plus grossières; le sacrifice sera brutalement considéré comme un marché. « Nous vous donnons du beurre par notre libation, donnez-nous des vaches, dit le prêtre à son dieu. » Quelquefois même l'offrande sera considérée comme la nourriture matérielle du dieu. « Enivre-toi de ce soma, dira le chantre Arya au dieu de l'orage; remplis-en ton ventre; dans ton ivresse tu frapperas avec plus de force le serpent ténébreux (2). » L'Égypte nous présente les mêmes contrastes. La plus haute philosophie, le théisme le plus noble et le plus pur s'y heurte avec le plus grossier fétichisme, avec l'adoration du pharaon vivant, du taureau Apis ou des crocodiles sacrés.

Que faire en présence de ces étranges contradictions? Il faut d'abord les accepter telles qu'elles sont, avant de chercher à les résoudre. Il ne faut pas les dissimuler. Il est au contraire utile de les mettre pleinement en évidence, en classant les notions des peuples anciens d'après l'ordre des idées auxquelles elles correspondent. Il nous semble que cette classification peut se faire en distinguant trois ordres de notions, d'espèce et probablement d'origine diverses : les notions *cosmogoniques*, ou la philosophie des origines, les notions *mythologiques* ou l'histoire des aventures des dieux, et les notions *théologiques* ou les croyances relatives à la divinité en géné-

(1) Max Muller, *Essai sur l'histoire des religions*, p. 56.
(2) Barth, *Religions of India*, p. 33.

ral, à ses attributs, à la vie future et aux rapports entre la divinité et la race humaine.

Les notions cosmogoniques sont celles qui concernent l'origine du monde et de l'humanité. Presque toutes les religions ont leur genèse, quelquefois assez semblable à la Genèse biblique, quelquefois très différente du récit de Moyse. Nous devons reconnaître que dans toutes ces cosmogonies, essais grossiers et primitifs d'une philosophie des origines, l'idée de création est absente. La Bible seule déclare que la cause universelle du monde est un être libre, produisant tout par sa seule volonté, pouvant anéantir tous les êtres comme il les a créés, et par conséquent indépendant de l'univers entier et infiniment supérieur à toutes ses œuvres. Cette notion est étrangère aux cosmogonies païennes. Presque toutes se ramènent à deux idées, entre lesquelles elles alternent, et qu'elles s'efforcent d'associer, l'émanatisme et le dualisme. L'univers sort, suivant ces récits, d'un principe premier, d'un chaos obscur et indistinct, d'un œuf primordial qui se brise, d'un abîme, d'un océan ténébreux, de la nuit, ou du chaos. De ce principe premier procèdent, par des émanations successives, des principes plus distincts et mieux connus, et cette procession continuelle d'êtres sortant les uns des autres finit par produire l'univers, tel que nous le connaissons. Mais parmi ces êtres il en est souvent deux qui se distinguent et s'opposent l'un à l'autre. Tantôt c'est le principe du bien et celui du mal, le principe de la lumière et celui des ténèbres. Souvent aussi c'est un principe intelligent et personnel, un véritable dieu qui organise l'univers : mais en face de ce dieu se trouve une matière qu'il n'a pas créée : cette matière est divine au même titre que lui et personnifiée par la mythologie ; elle deviendra sa mère ou

sa fille, suivant que l'on considérera l'être intelligent comme procédant de la matière, ou celle-ci comme sortant de lui. Les plus élevées de ces cosmogonies païennes se rapprochent de celle de la Genèse sur certains points; on y trouve quelquefois un Dieu qui organise l'univers par sa simple parole (1). Mais le premier verset de Moyse : Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre, en est toujours absent. Le ciel et la terre, père et mère des autres dieux, quand ils ne sont pas des êtres tout à fait primordiaux, sortent eux-mêmes par émanation d'un abîme ou d'un océan mystérieux. C'est au second verset seulement, à celui qui nous représente l'esprit se mouvant sur les eaux, que l'accord peut se faire entre le récit de Moyse et les autres cosmogonies.

Après la cosmogonie vient la mythologie.

La mythologie, ou l'histoire des dieux, de leur naissance, de leurs unions, de leurs querelles et de leurs aventures, n'a pas en général le caractère philosophique qui distingue les cosmogonies. Les cosmogonies prennent, il est vrai, la forme de couples divins et de naissances successives d'êtres adorables, et entrent ainsi dans la mythologie; mais la mythologie est beaucoup plus étendue, et il serait déraisonnable de chercher à tous les récits et à tous les mythes qu'elle contient, un sens profond et philosophique, comme celui qui se rencontre dans les mythes relatifs à l'origine du monde. L'origine de la mythologie païenne est l'occasion de nombreuses théories et de fréquentes controverses. Chose étrange, à l'époque où l'esprit de discussion et de raisonnement s'éleva chez les Grecs, les fables mythologi-

(1) Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient*. La cosmogonie égyptienne qu'il expose a de très grandes ressemblances avec celle de la Genèse, sauf le premier verset.

ques étaient déjà si anciennes que l'on n'en connaissait pas la source. Divers systèmes furent imaginés : le plus célèbre, celui d'Évhémère, philosophe rationaliste antérieur à l'ère chrétienne, consistait à supposer que les dieux, demi-dieux et héros étaient des personnages humains réels, qu'une légende postérieure avait divinisés. Osiris, Bacchus, Hercule auraient été d'antiques conquérants : Jupiter et Junon auraient été primitivement un roi et une reine de Crète. Parallèlement à l'explication évhémérique, une explication allégorique et naturaliste de la mythologie a eu cours dans l'antiquité.

La même question a été discutée par les modernes et a engendré de nombreuses controverses. Une école, célèbre au commencement de ce siècle, a voulu voir dans la plupart des mythes païens des vérités révélées, des dogmes chrétiens ou des prophéties altérées et défigurées en se transmettant dans la mémoire des hommes. M. Gladstone a repris dans un livre récent la défense de cette thèse. Ce système peut avoir une vérité partielle et donner l'explication de certaines fables païennes. Il n'est pas impossible que l'histoire de la boîte de Pandore soit une altération du récit de la chute d'Ève. Néanmoins l'explication de la mythologie tout entière faite de cette manière est arbitraire et forcée; dans la plupart des circonstances elle ne repose pas sur un fondement sérieux. En tous cas, le système de l'école traditionaliste n'est nullement lié à la foi chrétienne, et chacun est libre d'interpréter comme il le juge à propos les fables du paganisme.

Au commencement de ce siècle également, Creuzer, auteur d'un savant livre intitulé *la Symbolique*, prétendit que la mythologie n'était que l'expression figurée d'une ancienne et profonde philosophie. Mais ce système a

bientôt cédé la place à un autre, fondé par Max Muller et Adalbert Kuhn. Selon cette nouvelle opinion, ce ne serait pas une doctrine philosophique, ce serait simplement le spectacle de la nature qui serait dépeint poétiquement dans la mythologie. La mythologie serait une maladie du langage; des expressions imagées et métaphoriques auraient été prises à la lettre dans un temps postérieur et les phénomènes seraient devenus des divinités vivantes. Ce système a engendré d'interminables dissertations pour savoir quel phénomène doit être considéré comme la notion originaire de chaque divinité. Les mythologues se sont divisés; M. Max Muller a prétendu que c'étaient les phénomènes réguliers qui devaient être la source des mythes. M. Adalbert Kuhn veut au contraire que ce soient les phénomènes extraordinaires : de là deux écoles, celle du soleil et celle de l'orage.

Le système de Kuhn et de Max Muller a rencontré des adversaires. Un nouveau système, celui du fétichisme et de l'animisme primitif a maintenant la faveur d'une partie des savants. Il consiste à supposer tout simplement que par un procédé naturel et spontané de son intelligence, l'homme a personnifié tant les phénomènes visibles que leurs causes cachées, et peuplé le monde d'êtres imaginaires. La mythologie ne serait pas alors une maladie du langage. Elle serait une maladie de la pensée (1).

Nous n'essayerons pas de nous prononcer maintenant entre ces différents systèmes, qui tous probablement ont une part de vérité; nous aurons d'ailleurs l'occasion d'en parler plus longuement dans un autre chapitre : pour le moment ce serait nous détourner de notre but qui est de chercher l'origine de la religion.

(1) Decharme, *Mythologie grecque*, Introduction.

La mythologie, ensemble de fables, œuvre d'imagination, est évidemment de création humaine. Lors même qu'elle représenterait d'anciennes vérités révélées, ces vérités seraient si profondément altérées qu'elles auraient perdu toute valeur réelle : leur sens aurait depuis longtemps cessé d'être compris. Ce n'est pas la source de l'erreur, que nous avons à chercher, c'est la source des vérités contenues dans l'antique tradition; or à nos yeux, la mythologie ne peut prétendre à être une vérité; elle ne pouvait même plus soutenir cette prétention au temps de Socrate et de Platon.

Aussi, laissant de côté cette brillante et fantastique création des poètes, nous chercherons dans les antiques croyances un autre ordre de notions tout autrement sérieuses et dignes d'attention. Ce sont celles que nous avons appelées notions théologiques. Elles consistent dans les idées que les peuples anciens possédaient sur la divinité considérée dans ses rapports avec l'homme, et spécialement dans ses relations avec la conscience humaine; elles comprennent les attributs divins auxquels correspondent l'instinct de la prière, le remords, l'espoir de l'immortalité, la confiance en une providence juste et bienfaisante. Ici, nous ferons remarquer que notre distinction n'est pas arbitraire ni systématique; elle est fondée sur la nature même des idées. Les cosmogonies étudient les dieux comme principe de l'univers; la mythologie les considère en eux-mêmes et dans leur vie privée, leurs relations mutuelles et leurs aventures; la théologie primitive les considère dans leurs rapports avec l'homme. Les notions cosmogoniques sont philosophiques. La mythologie est l'œuvre de l'imagination et de la poésie. La théologie a un caractère spécialement moral et regarde le cœur et la conscience de l'homme.

Or cette antique théologie, qui se rencontre dans les livres religieux primitifs, déjà engagée dans la gangue de la mythologie et mêlée aux conceptions bizarres des cosmogonies naturalistes, mais encore assez facilement reconnaissable, peut être ramenée à trois idées principales : 1° un Dieu suprême unique ; 2° ce Dieu ayant les attributs que le christianisme lui reconnaît : sagesse, puissance, bonté, miséricorde, justice ; 3° une vie future éternelle, sanction de la conscience, le sort heureux des bons, de même que le sort malheureux des méchants, étaient fixé pour jamais dès la fin de l'existence terrestre. En un mot, le théisme commun à la religion chrétienne, juive et musulmane et enseigné par la philosophie spiritualiste, se trouve déjà contenu dans les plus anciennes traditions des peuples que nous connaissons. L'importance d'une telle vérité est si grande que l'on nous permettra, avant d'aller plus loin, de nous arrêter pour en donner la démonstration.

II.

Avant tout il importe de bien poser et de bien limiter notre thèse. Je ne dis pas en ce moment que les doctrines spiritualistes soient aussi anciennes que l'humanité : je traiterai plus tard la question de leur origine première. Je dis seulement qu'elles sont aussi anciennes que l'histoire, et qu'on ne peut montrer aucune époque où elles n'aient pas existé. Dès le commencement de cette étude, j'ai séparé les faits historiques des hypothèses relatives aux temps antérieurs à l'histoire. Je ne parle en ce moment que des faits historiques proprement dits. Ce que je soutiens, c'est qu'aux époques historiques les plus anciennes, on rencontre l'affirmation

de l'unité de Dieu, de ses attributs et de la vie future, chez tous les peuples qui nous ont laissé une littérature et des documents d'une certaine valeur. En second lieu, il importe de ne pas oublier ce que j'ai dit tout à l'heure au sujet de l'incohérence des idées des peuples anciens. En soutenant que la croyance au Dieu unique se trouve chez ces peuples, je ne dis pas que cette croyance ait tellement dominé les esprits qu'elle ait porté toutes ses conséquences et détruit ce qui lui était opposé. Au contraire, j'ai montré que les cosmogonies païennes n'admettaient pas l'idée de création. Le dieu unique des païens n'est donc pas, en général, considéré comme dieu créateur. L'idée claire du Dieu créateur, cause libre et universelle de l'univers, est propre à la doctrine du peuple d'Israël. Le dieu suprême unique des traditions païennes n'est pas placé, comme Jéhovah, sur un trône élevé à une distance infinie au-dessus de l'univers. Il gouverne le monde, mais il fait partie du monde ; il y est contenu ; il en est comme la pièce principale. De cette différence résulte une conséquence très importante : le Dieu créateur, en raison de sa hauteur sublime, a droit à une adoration exclusive. Son unité est absolue et exclut tout polythéisme. Le dieu du théisme païen, au contraire, faisant partie de l'ensemble de l'univers, admet plus facilement à côté de lui d'autres dieux. Souvent son unité se décompose, et il apparaît sous le nom et la forme de divers personnages.

L'unité divine du paganisme, molle et vague, se transforme constamment en multiplicité, et la multiplicité retourne de même à l'unité. Dès lors il serait inexact de soutenir que nous connaissons une époque historique de l'antiquité où le monothéisme véritable ait régné dans l'univers et d'où le polythéisme ait été exclu ; mais ce

serait une bien plus grave erreur de soutenir la thèse diamétralement contraire et de prétendre qu'il y ait eu un temps où l'unité divine a été inconnue. Aussi haut que nous remontions, nous trouvons ces deux idées, l'unité divine et la multiplicité des dieux, constamment côte à côte, ou plutôt fondues l'une avec l'autre. Le Dieu unique dont nous constatons l'existence n'est pas un dieu distinct des dieux païens, qui s'élève au-dessus d'eux tous, et s'oppose à eux comme celui des juifs; ce n'est qu'une des faces de la divinité, dont la multiplicité polythéiste est comme l'autre face. La théologie fondée sur l'idée d'un Dieu unique et la mythologie qui multiplie les dieux, bien que distinctes et souvent contradictoires, sont toujours unies et associées dans les anciennes religions. Nous chercherons plus loin laquelle de ces deux formes de la pensée doit être considérée comme antérieure à l'autre. Pour le moment nous nous contentons de constater que toutes deux remontent aussi haut que l'histoire.

Notre thèse ainsi expliquée a pour elle l'unanimité de la tradition païenne et le témoignage de tous les savants de bonne foi. La Chine a adoré de toute antiquité le Seigneur du ciel Shangti; ce n'est que plus récemment que ce nom a été changé en celui de Tieng, le Ciel, mais sous l'une ou l'autre forme c'est le nom d'un Dieu suprême et tout spécialement d'un Dieu qui ordonne le bien et défend le mal (1). L'Égypte possède, pour exprimer la divinité dans ses rapports avec l'homme, un nom spécial, *Nutar*, Dieu, qui n'est le nom d'aucun dieu païen. Voci quelques maximes dans lesquelles ce nom se trouve et qui nous montrent que l'Égyptien parlait de Dieu comme nous : « Dieu aime l'obéissant et hait

(1) Legge, *Religion of China.*

celui qui désobéit. Un bon fils est un don de Dieu. Dieu connaît les méchants; il les punit (1). » En outre, les divers dieux païens de l'Égypte se confondent l'un avec l'autre, et chacun est alternativement déclaré éternel, sans naissance, unique, celui qui a fait tout ce qui existe. Quelques citations des hymnes égyptiens adressés à la divinité mettront cette vérité en pleine lumière.

« Le Dieu tout-puissant, qui existe par lui-même, qui a fait le ciel et la terre, les eaux, le souffle de la vie, le feu, les dieux, les hommes, les animaux, les reptiles, les oiseaux.

« Je suis hier, je suis aujourd'hui, je suis demain.

« Salut à toi, Ammon Ra, Seigneur du trône de la terre, l'ancien du ciel, le plus vieux des êtres de la terre, Seigneur de toutes les existences, le support de toutes choses. L'unique dans ses œuvres. Le Dieu de vérité, père des dieux.

« Très glorieux, Seigneur de la crainte, qui avez fait la terre à votre image, combien vos pensées sont élevées au-dessus de tous les dieux. Créateur des hommes, qui leur donnez la vie, écoutant le pauvre dans sa détresse, compatissant quand on s'adresse à vous; vous qui délivrez le faible des mains du violent, qui êtes le juge du pauvre et de l'opprimé.

« Écoutez mes vœux, mes humbles supplications de chaque jour, mes adorations de la nuit. O Horus de l'horizon, il n'y a pas de Dieu semblable à toi, protecteur de millions d'êtres, libérateur de centaines de mille, défenseur de ceux qui t'invoquent. Ne me reproches pas mes nombreuses fautes (2). » L'Inde nous présente

(1) Lepage-Renouf. *Lectures of growth and developpement of religions.* (Hibbert Lectures, 1879.)

(2) Lepage-Renouf, p. 225-226.

sur ce point une doctrine semblable à celle de l'Égypte. Là encore, dans les vieux hymnes des Védas, les dieux éternels sont invoqués comme s'ils n'en formaient qu'un. Chaque fois qu'un nouveau dieu est invoqué, tous les autres s'effacent devant lui; il attire à lui tous les attributs divins, il est le vrai dieu et la notion de la divinité s'attache à lui, sauf à être plus tard appliquée à un autre, ce qui prouve que l'idée du Dieu unique existait dans l'esprit de ces peuples (1). Citons encore un de ces vieux hymnes, pleins du sentiment religieux.

1. Fais que je n'entre pas encore, ô Varuna, dans la maison d'argile; aie pitié de moi, Dieu tout-puissant, aie pitié de moi.

2. Si je marche tremblant, comme un nuage chassé par le vent, aie pitié de moi, tout-puissant, aie pitié de moi.

3. C'est manque de force, ô Dieu fort et éclatant, si je me suis égaré; aie pitié de moi, tout-puissant, aie pitié de moi.

4. La soif est venue assaillir l'adorateur, quoiqu'il fût au milieu des eaux; aie pitié de moi, tout-puissant, aie pitié de moi!

5. Toutes les fois que nous autres hommes nous commettons une offense devant la cohorte céleste, toutes les fois que nous violons la loi par inadvertance, ne nous punis pas, ô Dieu, pour cette offense.

La Chaldée reconnaît l'unité divine sous deux formes : celles d'Ilu, dieu primordial, sans attributs définis, sans temples et sans autels, et celle d'Assur, à Ninive, ou de Mardouk à Babylone, l'un et l'autre dieu national, mais souverain, roi de l'Olympe, représenté par un buste hu-

(1) Barth. *the Religions of India*, p. 26.

main, porté sur les nuages. La Phénicie nous montre le même Dieu sous le nom de Baal, le Seigneur. Baal se multiplie sans doute, mais il est primitivement unique. La Perse est plus précise et plus claire encore dans son affirmation de l'unité divine. Sur les rochers de Behistoun et sur les hauts sommets de l'Elvend, l'antique croyance de ses peuples est transmise à la postérité par ces remarquables expressions : « Ormuzd est un grand dieu, il est le plus grand des dieux ; il a fait le ciel, il a fait la terre, il a donné aux hommes l'autorité, il a fait Darius roi. » La Grèce a son Zeus qu'Homère nous représente comme le père des dieux et des hommes, et auquel il attribue, sous une brillante image, une puissance souveraine. « Vous apprendrez, dit Zeus aux autres dieux, combien je suis plus fort que vous tous. Attachez au ciel une chaîne d'or, à laquelle vous vous suspendrez tous, dieux et déesses. En dépit de tous vos efforts, vous n'entraînerez pas Zeus, le souverain ordonnateur. Mais si moi-même je voulais tirer la chaîne à moi, je tirerais avec elle la terre et la mer elle-même ; puis je l'attacherais au sommet de l'Olympe, et tout l'univers resterait suspendu, tant je suis au-dessus des dieux et des hommes. » Zeus est encore appelé le très-haut, le maître souverain ; tous les dieux vont au-devant de lui quand il rentre dans l'Olympe. En même temps il est le gardien du serment, le protecteur des hôtes et des suppliants. En outre un passage de l'Iliade nous révèle un culte de Zeus, plus ancien que celui des Grecs, le culte du Zeus Pélasgique, établi à Dodone avec un sacerdoce spécial. Là le Dieu suprême est adoré sans temple et sans idole ; on écoute sa voix retentir dans le bruissement du feuillage des chênes. Ce Zeus pélasgique se rattachant au Dieu suprême des Aryas, à Dyaus, antique dieu de l'Inde re-

monte à une antiquité très élevée. Si de la Grèce nous passons à Rome, nous trouvons la même doctrine. M. Gaston Boissier, dans son ouvrage sur la religion romaine, nous montre que les divers dieux ne sont que des décompositions abstraites d'un dieu unique, des attributs ou des épithètes transformés en dieux distincts (1).

Citons un dernier témoignage pour asseoir définitivement notre conclusion. Nous l'emprunterons à un écrivain non suspect, car il est rationaliste d'une part, et d'autre part il est juif, et à ce titre tient avec une grande énergie à conserver à sa nation le privilège d'avoir enseigné aux hommes la notion la plus élevée de la divinité, et d'avoir inventé le Dieu que nous adorons. Cet auteur, M. Darmesteter, dont le nom est une autorité en ce qui concerne la langue zende, recueillant dans un travail d'ensemble toutes les traditions des peuples de race indo-germanique, Indous, Perses, Grecs, Latins, Germains, Scandinaves, Celtes, Slaves, arrive à la conclusion, qu'avant leur séparation, c'est-à-dire longtemps avant nos plus anciens documents historiques, ces peuples étrangers à la race sémitique adoraient un Dieu suprême, ayant tous les attributs du dieu des Juifs, sauf le titre unique de créateur universel (2). Ainsi toute l'antiquité s'accorde sur ce point ; la race aryenne, la race sémitique, la Chine de race jaune, l'Égypte, l'Asie, l'Europe reconnaissent, quand on remonte à une haute antiquité, un dieu unique et considèrent ce dieu comme l'être le plus puissant de l'univers, comme parfaitement sage, juste et bon, voyant tout, gouvernant le monde, exau-

(1) *La religion romaine,* par Boissier, chapitre Ier, p. 6.

(2) Darmesteter, *Essais orientaux.* — Le Dieu suprême dans la mythologie aryenne.

çant les prières, récompensant la vertu, punissant le vice et pardonnant au repentir. Il y a des dieux multiples dans l'antiquité, mais ils sortent tous d'un même tronc, ne sont que des transformations du Dieu unique, adoré par les plus anciens peuples sous des noms divers, mais toujours le même.

Les croyances de l'antiquité au sujet de la vie future sont de trois espèces distinctes.

L'une de ces formes consiste dans la simple idée de la survivance, sans caractère moral déterminé. Le défunt est censé vivre, soit dans le tombeau, soit dans un lieu souterrain. Quelquefois sa vie semble attachée au cadavre; d'autres fois il subsiste à l'état d'ombre avec une demi-personnalité. Son sort à venir semble dépendre de circonstances extérieures et matérielles. Le mort non enseveli, celui auquel on ne rend pas d'honneurs, est dans la souffrance; il revient alors sur la terre pour implorer ou pour effrayer les vivants.

Une seconde conception est celle qui est semblable à la conception chrétienne. Après la vie, l'homme est jugé sur ses actions; il jouit alors d'une félicité éternelle dans un lieu de délices, ou bien est jeté dans un lieu de souffrances. Mais son sort, quel qu'il soit, est définitif et fixé sans retour.

La troisième conception est celle de la métempsycose. L'être qui meurt renaît dans notre monde actuel, ou dans un monde semblable, soit comme homme, soit comme animal, et l'expiation de ses fautes, comme la récompense de ses actes vertueux, se produit par une renaissance dans un sort heureux ou malheureux, dans une condition noble ou dégradante.

Or il est un premier résultat maintenant avéré et incontestable, c'est que la conception de la métempsycose

est relativement récente. Elle n'apparaît en Égypte que dans quelques monuments d'une basse époque. Dans l'Inde, elle est non seulement ignorée, mais contredite par les hymnes du Véda et ne se manifeste que dans les commentaires postérieurs (1). En Grèce, elle est absente de la littérature primitive et apparaît au sixième siècle de notre ère, au temps de Pythagore et des premiers auteurs de la secte religieuse qui s'est appuyée sur le nom d'Orphée.

On ignore si la doctrine de la métempsycose est née dans l'un de ces trois pays seulement et a passé de là dans les autres, ou si elle s'est développée spontanément et d'une manière indépendante dans diverses régions de l'univers. Mais ce qui est certain, c'est que cette doctrine n'est pas une tradition primitive. Elle semble être le résultat d'une réflexion philosophique sur la succession des êtres qui vivent et qui meurent, jointe à l'idée de la nécessité d'une rétribution, qui se développait dans la conscience des hommes.

A l'égard des deux autres formes de la croyance à la vie future, leur origine, beaucoup plus ancienne, est moins facile à établir.

La forme grossière, celle de la simple survivance du défunt avec une existence pauvre et décolorée, comme celle que dépeint Homère, et l'idée de l'influence prédominante des actes extérieurs et principalement de la sépulture sur l'état plus ou moins heureux de l'être qui a quitté ce monde, remontent à une très haute antiquité et existent chez tous les peuples. Mais la conception d'une rétribution est aussi très ancienne. On la voit en Égypte dans de très anciens monuments. Le Livre des

(1) Max Muller, *Essai sur l'histoire des religions*, p. 85.

morts paraît, d'après les dernières découvertes, remonter au premier empire égyptien.

En Chaldée on a trouvé de très anciennes représentations figurées des supplices des méchants.

Dans la Grèce, nous voyons les Iles fortunées, citées par Homère, et dans lesquelles Hésiode place les héros menant, sous le gouvernement de Saturne, une vie bienheureuse. Homère nous dépeint aussi les supplices de Tantale et Sisyphe, et bien que dans la haute antiquité grecque le Tartare semble être la prison des Titans plutôt que des hommes coupables, la distinction des trois séjours, l'Élysée ou les Iles fortunées, le Tartare et enfin l'Hadès correspondant au Scheol des Juifs, lieu triste où réside la masse des âmes, remonte bien au delà de tous nos documents dans la pensée et l'imagination des Grecs.

Rien de plus certain également que les croyances des Iraniens à ce sujet. Nous aurons l'occasion de les décrire quand nous traiterons de la religion de Zoroastre.

Quant à l'Inde, voici comment le monument primitif de la littérature religieuse, le *Rig Véda*, nous décrit le sort des justes et des méchants. « C'est Yama le premier homme, fils du soleil, qui aurait pu vivre immortel, mais qui a choisi de mourir et qui le premier est entré dans le chemin d'où on ne revient pas, ouvrant ainsi la route où devaient passer les générations à venir.

« Il est devenu le roi du séjour des morts. A l'extrémité du ciel, dans le séjour de la lumière et des eaux éternelles, il règne en paix et en union avec Varuna, le grand dieu du ciel. Par le son de sa flûte, il rassemble, à l'ombre de l'arbre mystique, les morts qui ont vécu noblement; ils viennent avec lui en foule, conduits par le dieu Agni. Les dogues monstrueux, qui gardent la route, aboient en vain contre eux. Revêtus d'un corps glorieux,

ils boivent le soma, l'ambroisie céleste, le breuvage qui rend immortel, et jouissent ensuite d'une éternelle félicité, assis à la même table que les dieux et adorés par les hommes sous le nom de Pitris, les pères, les ancêtres. Quant aux méchants, ils disparaissent et sont jetés dans des puits infernaux avec les démons, esprits de mensonge et de déception (1). »

On le voit, les grandes doctrines spiritualistes qui sont la base du christianisme, le Dieu unique, le juge suprême, le ciel et l'enfer, sont des croyances aussi vieilles que les monuments historiques les plus anciens que nous possédions. Mêlées à une mythologie grossière et incohérente, à des cosmogonies étranges et ridicules, elles apparaissent comme des joyaux au milieu d'une gangue épaisse, à l'aurore même de nos connaissances sur l'humanité.

III.

Après avoir constaté les deux grandes croyances spiritualistes, la croyance en Dieu, unique support de la loi morale, et la foi à la résurrection future, dans les plus anciennes traditions, indiquons en quelques mots les autres notions religieuses qui font partie de ce grand courant de la pensée, et qui se rencontrent chez tous les peuples à l'époque des plus anciens documents connus.

En premier lieu nous citerons l'institution liturgique du sacrifice. Le sacrifice est en usage dès les temps les plus anciens; aucune tradition n'en indique ni n'en fait soupçonner l'origine. Ses formes et ses significations sont très diverses. Tantôt c'est l'offrande des fruits de

(1) Barth, *the Religions of India*, p. 23.

la terre, ou la libation, tantôt c'est le sacrifice sanglant et même le sacrifice humain. Quelquefois le caractère expiatoire se manifeste clairement; dans d'autres lieux c'est plutôt l'hommage et l'adoration qui sont exprimés par cette cérémonie. Quelquefois le sacrifice est considéré comme un marché, un échange avec les dieux, ou même comme un repas donné aux dieux. Quelquefois au contraire c'est une œuvre magique dont la puissance est infinie; c'est par la force du sacrifice que les dieux peuvent conserver le monde, c'est par cette même force qu'ils l'ont créé.

Au milieu de cette diversité de rites et de pensées, l'idée générale de la cérémonie et ses parties principales se retrouvent partout les mêmes. La liturgie avec ses formes extérieures précises existe partout dès la plus haute antiquité.

Nous pouvons signaler en outre comme croyances très générales, celle qu'il existe des esprits mauvais, des démons malfaisants. La magie noire, l'invocation des puissances néfastes est un art dont l'origine se perd dans la nuit des temps.

A cette notion de démons on peut rattacher une tradition également très ancienne, celle d'une guerre céleste entre les Dieux et les Titans en Grèce, entre les Dévas et les Asuras dans l'Inde. Cette lutte primordiale, terminée par la défaite des Titans et leur emprisonnement dans le Tartare, est encore une idée très ancienne. Est-ce un souvenir d'une tradition relative à la chute de Lucifer, ou une simple représentation des bouleversements de la nature? C'est une question que nous n'avons pas à discuter en ce moment. Nous nous contentons de constater l'existence de ces traditions.

L'idée d'une félicité première et d'une déchéance de

l'homme paraît aussi avoir existé à une très haute antiquité. L'Égypte parle toujours du bonheur du temps où régnait le dieu Ra; l'Inde brahmanique et la Grèce ont la doctrine des quatre âges, et des traditions contenues dans les livres boudhiques, qui doivent représenter de très anciennes traditions populaires, parlent de la chute des hommes qui provient de ce qu'ils ont mangé une nourriture défendue. Des traditions très analogues se rencontrent chez un grand nombre de peuples. En outre, l'arbre paradisiaque et le serpent qui font partie de la représentation extérieure du fait de la chute dans la Bible, sont des symboles que l'on trouve chez un grand nombre de peuples; la tradition biblique sur ce point se rattache donc à une source contemporaine au moins de la séparation des grandes races humaines.

La tradition du déluge se rencontre également dans un grand nombre de peuples, dans la Chaldée, dans l'Inde et dans la Grèce. On peut y rattacher la légende égyptienne de la destruction du genre humain par le dieu Râ, et celle de l'enclos devant conserver les semences pendant un hiver exceptionnel prédit par Ormuzd que l'on trouve dans le Zend-Avesta (religion de Zoroastre).

Tels nous paraissent les principaux éléments certains de la tradition primordiale de l'humanité.

Contrairement aux assertions d'une école qui a possédé et qui possède encore un grand crédit, nous ne dirons pas que l'on trouve avec certitude parmi ces notions traditionnelles l'idée d'un messie libérateur ni la connaissance même confuse des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation.

L'idée et l'attente d'un libérateur se manifestent sans

doute très clairement chez un grand nombre de peuples, mais à une époque relativement récente et assez voisine de la venue même du Christ. Dans l'Inde cette idée n'apparaît clairement que vers l'époque de l'origine du boudhisme et de la religion de Vichnou, c'est-à-dire cinq ou six siècles avant Jésus-Christ. En Grèce la même idée apparaît vaguement dans Eschyle, qui semble l'avoir empruntée à la théologie des fabricateurs des hymnes attribués à Orphée.

Mais ni dans la Grèce au temps d'Homère, ni dans l'Inde au temps des Védas, ni dans l'Égypte antique, ni dans la Chaldée on n'aperçoit jusqu'ici cette idée d'un libérateur à venir.

On pourrait donc, au point de vue purement historique et profane, se demander si cette idée, lorsqu'elle apparaît plus tard, est vraiment un filon jusque-là caché de la tradition antique, ou si ce ne serait pas l'humanité qui poussée par le sentiment de sa misère et de son impuissance religieuse, aurait formé spontanément la notion de l'objet de ses désirs et l'aurait personnifiée sous la forme de différents dieux ou héros.

Il est bon de remarquer que cette apparition tardive de l'idée messianique ne détruit nullement le témoignage que cette foi générale de l'humanité apporte en faveur du christianisme. Peu importe que ce soit un souvenir ou une divination de l'âme humaine, le fait du besoin d'un Sauveur, et l'accord de l'Évangile avec les aspirations du cœur humain n'en sont pas moins frappants, et le Christ ne perd pas pour cela son titre de désiré des nations.

A plus forte raison doit-on attacher moins d'importance encore à la preuve apportée en faveur des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, qui serait tirée des

triades divines et des demi-dieux, ou hommes-dieux que l'on rencontre dans le paganisme.

L'origine de ces triades, extrêmement nombreuses et variées, est facilement explicable, étant donné le polythéisme émanatiste, par l'idée de la famille composée du père, de la mère et de l'enfant, ou par la simple évolution intellectuelle qui va de l'unité à la dualité et revient à l'unité par l'union du double avec l'un. Il n'est nullement nécessaire d'avoir recours pour en rendre compte à une tradition primitive de la Trinité chrétienne. L'anthropomorphisme d'autre part est une tendance humaine qui se rencontre partout et qui peut expliquer la notion de dieux-hommes, ou d'hommes divinisés que l'on rencontre dans le paganisme, sans qu'il faille avoir recours pour cela à une croyance primitive à l'Incarnation.

On ne trouve donc pas, selon nous, dans les anciens documents, de preuve affirmative certaine de l'existence aux époques très reculées de l'idée messianique ni des mystères chrétiens. Mais il faut observer que l'on ne trouve non plus aucune preuve que ces dogmes n'aient pas existé à l'origine, ni même qu'ils ne se soient pas conservés. La rareté de nos documents ne permet de tirer aucun argument de leur silence ou de l'ambiguité de leur sens. Nous reviendrons d'ailleurs sur cette question dans le chapitre concernant les ressemblances entre le christianisme et les autres cultes.

Nous pouvons donc nous borner à poser pour le moment les assertions suivantes.

Les traditions les plus anciennes de l'humanité, telles que les monuments nous les révèlent, contiennent l'idée du Dieu suprême, associé, il est vrai, à d'autres dieux. Ce Dieu suprême n'est pas créateur, mais organisateur

du monde; il est le principe et la sanction de la justice. Cette même tradition contient l'idée de la rétribution future, mêlée, il est vrai, à un très grand nombre d'idées superstitieuses sur la survivance des âmes.

Le rite du sacrifice, la croyance aux démons, à une antique lutte céleste, à la félicité première et à la déchéance de l'homme, et enfin au châtiment de la race humaine par un déluge ou quelque fléau analogue, font encore partie de cette antique tradition.

Il nous reste maintenant à remonter plus haut encore dans le passé, et à chercher lesquelles de ces doctrines sont réellement primitives, lesquelles au contraire sont l'œuvre d'un travail postérieur de l'homme, et à examiner si la religion en général vient de la terre ou si elle est descendue du ciel. Pour entreprendre cette nouvelle étude, nous devons quitter ce terrain de faits positifs et constatés et discuter les diverses hypothèses qui peuvent être proposées sur la mystérieuse origine de la religion.

CHAPITRE III.

LES DIVERS SYSTÈMES RELATIFS A L'ORIGINE DE LA RELIGION.

Lorsqu'on veut remonter aux origines premières de l'humanité, et que l'on s'abstient d'avoir recours au texte inspiré de la Genèse, on en est réduit aux hypothèses, ou tout au plus à des inductions plus ou moins vraisemblables. Quant à la religion, quelles sont, relativement à son origine, les hypothèses qui sont soutenues de nos jours par les savants? En est-il une qui soit plus vraisemblable que les autres? C'est ce que nous avons maintenant à examiner.

Le système le plus généralement soutenu par les rationalistes est celui qui fait sortir la religion de très petits germes et la fait grandir par un développement continu. Le point de départ, la plus ancienne des religions est, selon cette opinion, soit le fétichisme proprement dit, le culte des pierres, des amulettes, des petits objets; soit la croyance à des génies, à des esprits nuisibles, répandus dans le monde, soit enfin la simple crainte des revenants.

Selon cette théorie encore, ce serait chez les sauvages qu'il faudrait chercher les types de la religion primitive de l'humanité. L'humanité aurait commencé par un état analogue à celui des peuples les plus barbares; elle ne pouvait avoir d'autre religion que celle que nous trouvons chez ces peuples.

C'est de cet infime point de départ que, sous l'action de diverses causes, les idées religieuses se seraient élevées jusqu'aux grandes notions spiritualistes dont nous avons constaté l'existence dans les plus anciennes traditions des peuples civilisés.

Une seconde théorie, toute différente de celle-ci, a été exposée et soutenue par Max Muller.

Selon cet éminent écrivain, ce ne seraient point les formes inférieures de la religion qui seraient primitives. La première origine de la religion serait une perception de l'Infini provoquée par les grands phénomènes de la nature. Cette perception produirait dans l'esprit humain une conception de la divinité très élevée, qui n'est cependant pas le monothéisme. C'est l'idée d'un pouvoir suprême qui peut être considéré comme unique ou multiple.

M. Max Muller a appelé cette doctrine l'*hénothéisme* (Dieu un), par opposition à la fois au monothéisme (Dieu unique et seul), et au polythéisme (plusieurs dieux).

Enfin la doctrine du monothéisme primitif, jointe à celle d'une révélation primordiale faite à nos premiers parents, peuvent être, comme nous allons le prouver, établies sur des arguments vraisemblables même sans le secours de la Bible.

Ainsi, suivant le premier système, l'idée élevée, mais un peu vague et confuse, d'un Dieu suprême, que nous trouvons dans les anciens monuments des peuples civilisés, serait le résultat d'un long progrès à partir d'idées plus basses et plus grossières.

Selon la théorie de Max Muller, cette idée serait primitive; elle serait l'effet direct et immédiat des phénomènes éclatants de la nature physique sur l'âme humaine. Selon la doctrine du monothéisme primitif,

cette idée serait l'idée primitivement révélée du vrai Dieu, mais elle aurait subi une altération et une dégradation progressive qui la rendrait conciliable avec le polythéisme.

Le premier système est celui du polythéisme primitif.

Le troisième celui du monothéisme primitif.

Le système intermédiaire, celui de Max Muller, qu'il a nommé hénothéisme primitif, suppose que la religion commence par une notion vague dont peuvent sortir, suivant les circonstances, soit le polythéisme, soit le monothéisme.

I. — *Polythéisme primitif.*

Les auteurs qui soutiennent que la religion a commencé sur la terre par les formes les plus basses, par celles qui sont dans les pays civilisés qualifiées de superstitions, apportent en faveur de leur théorie deux sortes d'arguments, des arguments théoriques et des arguments tirés des faits.

Les arguments théoriques sont tirés du système de l'évolution.

L'homme, n'étant, selon ce système, qu'un animal lentement transformé, a nécessairement commencé par vivre à l'état sauvage. Dans cet état, toute espèce d'idée élevée lui était impossible; il ne pouvait se former que des notions très grossières. C'est donc par de telles notions que la religion a commencé. Elle s'est ensuite, en vertu du même système d'évolution et de progrès continu, élevée jusqu'aux formes les plus nobles et les plus hautes que l'on rencontre chez les peuples civilisés.

Nous n'essayerons pas de répondre à ces arguments.

Il faudrait pour cela discuter le système de l'évolution tout entier. Ce sont des arguments dogmatiques. Si l'homme n'est qu'un animal lentement perfectionné, sa religion primitive a dû être une espèce de fétichisme. Mais si l'homme est autre chose, s'il est un être différent par le génie de tout le règne animal, ayant des attributs distincts; si, comme l'enseigne M. de Quatrefages, la religiosité est un des traits caractéristiques de l'espèce humaine, il n'est nullement nécessaire que cette faculté de concevoir des idées religieuses ait commencé par des formes très grossières. Il est même vraisemblable qu'elle a commencé par des formes simples, mais pures et conformes à l'idée essentielle de la religion. On ne voit pas pourquoi l'idée d'un Dieu suprême unique et juste ne serait pas la première des formes religieuses dont les autres ne seraient qu'une altération.

Maintenant la question de l'origine animale de l'homme n'a nullement été tranchée par la science. M. de Mortillet déclare que le précurseur de l'homme n'a pas encore été trouvé. Il ajoute, il est vrai : Nous le trouverons. Mais personne n'est obligé de partager sa confiance.

Laissons de côté ces arguments théoriques, fondés sur un système qui n'est nullement démontré, et voyons si l'histoire même des religions présente des faits qui justifient cette origine infime des idées religieuses.

Le fait principal, cité en preuve de cette théorie par le savant professeur d'histoire des religions de l'université de Leyde, M. Tiele, c'est l'existence à une très haute antiquité chez les plus anciens peuples civilisés d'une doctrine ou plutôt d'une sorte de philosophie de la nature, qui consiste à admettre que le monde est peuplé « d'esprits invisibles, parcourant en liberté la terre et l'air,

et apparaissant aux hommes, soit par leur propre mouvement, soit par contrainte, soit par l'effet d'une conjuration magique. Ces esprits peuvent également prendre pour demeure temporaire et permanente un objet vivant ou inanimé quel qu'il puisse être, et alors cet objet, auquel on attribue une puissance supérieure, est adoré et employé à la protection des personnes ou des communautés (1). »

Cette doctrine, que M. Tiele appelle l'*animisme*, formerait selon lui le fond de la religion des peuples les plus anciens, des Sumir et des Accad, races primitives de la Chaldée, des Égyptiens et des Chinois. On retrouve en outre ces mêmes idées dans la plupart des peuples sauvages actuels.

Or ces peuples doivent nous représenter à peu près l'état des premiers hommes, puisque la civilisation aux époques primitives devait être semblable à celle des sauvages.

De là on conclut que cette croyance aux génies est la source de toutes les grandes religions, et qu'elle est elle-même le premier développement de la simple idée d'une puissance surhumaine.

Il est facile de répondre à cette argumentation.

Pour cela il faut d'abord bien se rendre compte de ce que c'est que cette croyance aux génies, que cet *animisme* dont on veut faire sortir toutes les religions.

Nous en emprunterons la description à l'auteur même du système, à M. Tiele.

« L'animisme, c'est, avons-nous dit, la croyance à des âmes et des esprits que l'on conçoit sous deux formes,

(1) Tiele, *Manuel d'histoire des religions*, traduction de M. Vernes. Livre I, ch. Ier.

tantôt errant dans le monde entier, tantôt fixés dans quelque être visible vivant ou inanimé. »

En outre, M. Tiele nous affirme que les plus puissants de ces génies « sont seuls mis au rang d'êtres divins et deviennent des objets d'adoration ».

Puis il reconnaît que cette espèce de polydémonisme n'exclut pas la croyance à un esprit suprême, bien que cette croyance porte en général peu de fruits dans la pratique.

Exposant ensuite l'esprit de ces religions, il dit que la crainte et le sentiment dominent, mais que la reconnaissance et la confiance ne sont pas tout à fait absentes.

Il ajoute que cette religion n'a que peu ou point de rapport avec la moralité, et que les bénédictions et les châtiments des esprits ne dépendent pas des bonnes ou des mauvaises actions des hommes, mais seulement des offrandes et des dons que l'on présente ou que l'on refuse aux êtres surhumains.

Enfin la doctrine de l'immortalité dans ces religions consiste presque exclusivement dans l'idée que la vie terrestre se continue ailleurs, tandis que la doctrine que l'on recevra après la mort selon ses œuvres (théorie de la rétribution) laisse à peine apercevoir encore ses premiers éléments.

Le simple aspect de cette doctrine prouve qu'elle n'est pas si simple et si élémentaire que le voudraient ceux qui prétendent qu'elle est la source de toutes les religions. La conception d'esprits, d'âmes, d'êtres invisibles est une conception subtile qui suppose déjà un certain travail de la pensée. Au fond c'est déjà la notion de la distinction entre l'âme et le corps.

La qualification d'êtres divins attribuée aux plus puis-

sants de ces esprits est encore une idée nouvelle dont cette théorie n'explique pas l'origine.

Enfin M. Tiele est obligé de convenir que l'on trouve souvent dans les religions animistes l'idée de l'Esprit suprême. Quelle que soit l'origine de cette idée, qu'elle résulte d'une tradition antérieure ou simplement de l'application au ciel et à la terre d'un procédé général de création d'esprits locaux, cette idée n'en est pas moins une notion *sui generis*.

Enfin M. Tiele admet en outre que les sentiments de reconnaissance et de confiance ne sont pas absents d'une telle religion et que l'idée de rétribution commence à y paraître, c'est-à-dire s'y trouve déjà.

Donc c'est déjà une religion compliquée contenant des éléments multiples. Si donc les peuples sauvages, image, suivant M. Tiele, des peuples primitifs, sont déjà capables d'une telle subtilité de conception, de quel droit supposera-t-on qu'une religion plus simple et qui n'est pas beaucoup plus élevée, le monothéisme moral, leur serait inaccessible?

Qui peut prouver en outre que cet état religieux est le résultat d'un progrès et part de l'idée plus basse de simples esprits locaux à puissance limitée et qu'il n'est pas au contraire une décadence et une forme plus complexe d'une notion primitivement plus simple, de celle d'un Esprit unique?

Les preuves manquent totalement pour établir la première assertion.

La Chine et l'Égypte que l'on cite à l'appui de la thèse sont des pays où la morale et la religion sont profondément unies dès la plus haute antiquité, et le ciel ou l'Esprit du ciel, Dieu des Chinois antiques, est un pouvoir essentiellement moral.

Dès lors, quand même il serait prouvé qu'à une certaine époque, la forme religieuse que M. Tiele a appelé l'animisme, a régné dans le monde entier et que c'est de cette forme que sont sorties toutes les religions, il n'en résulterait nullement que cette forme soit primordiale et que le polythéisme ait précédé le monothéisme. L'animisme pourrait être considéré comme un monothéisme compliqué et dégradé. L'idée fondamentale de l'animisme, l'idée d'esprits, est une notion spiritualiste qui peut très bien provenir d'une conception primitive conforme à la doctrine chrétienne.

Mais ce n'est pas tout, et nous avons le droit de contester directement les deux autres assertions de M. Tiele, à savoir que l'animisme aurait régné universellement à l'origine comme seule religion et que les autres cultes en seraient sortis.

En effet, il est une conception religieuse, toute différente de la conception animiste, toute aussi ancienne que celle-ci et qui semble lui être irréductible, et ne pouvoir nullement en sortir.

C'est la conception de la divinité que nous trouvons dans les Védas de l'Inde et dans la religion officielle de l'Égypte et qui paraît aussi être l'antique religion de la la Syrie.

Ce qui caractérise ces religions, c'est une conception de la divinité très élevée, mais vague. Les dieux se confondent les uns avec les autres, se distingnent les uns des autres, se substituent les uns aux autres sans règle précise; on se demande si leur différence est réelle ou nominale. Ils sont alternativement considérés comme père ou fils l'un de l'autre. Chacun d'eux est adoré à son tour comme être suprême.

Cette notion de la divinité que nous pouvons appeler,

avec Max Muller, l'*hénothéisme*, semble tout à fait incompatible avec l'*animisme*.

L'animisme consiste dans le culte d'êtres tout à fait individuels, distincts les uns des autres, souvent ennemis les uns des autres, les uns bons, les autres mauvais; c'est une multiplicité formelle, sans unité; quand les peuples animistes admettent un Esprit supérieur, cet Esprit est un Être personnel, très nettement caractérisé, distinct des autres et les gouvernant.

L'hénothéisme, au contraire est la conception d'une divinité unique et multiple à la fois, de personnalités chatoyantes et changeantes, et selon laquelle l'unité de l'Être suprême se rattache tantôt à l'un tantôt à l'autre des noms divers qui servent à désigner les dieux.

En outre, de l'aveu même de M. Tiele, le caractère divin n'est qu'exceptionnel dans l'animisme. Les peuples animistes conçoivent une multitude d'esprits et n'en adorent que quelques-uns, les plus puissants. Dans l'hénothéisme au contraire c'est le caractère d'être adorable, divin, ayant droit au sacrifice, inspirant la vénération et le respect, qui est le principal caractère des dieux. Les êtres divinisés sont plus clairement conçus comme divins que comme personnels.

Enfin l'un des traits caractéristiques de l'animisme c'est la conception d'esprits et d'êtres invisibles qui hantent les diverses régions de l'univers. Ces esprits sont censés quelquefois se cacher dans certains fétiches visibles; mais ces fétiches, animaux sacrés ou objets matériels adorés, sont des êtres sans éclat apparent et qui ne tirent leur droit au culte que de la croyance à l'habitation en eux d'un être invisible.

Dans l'hénothéisme au contraire les dieux sont identifiés à moitié avec de grands et brillants phénomènes de

la nature. C'est le soleil personnifié, mais gardant ses attributs visibles, c'est le nuage, c'est l'éclair et la foudre, c'est le ciel étoilé, c'est la terre nourricière, et non plus comme dans l'animisme les esprits du ciel et de la terre; ce sont la lune et les planètes, qui deviennent des divinités.

On ne saurait donc concevoir deux notions plus différentes que l'animisme et l'hénothéisme et l'hypothèse qui fait sortir la seconde de la première est gratuite et tout à fait inadmissible.

L'animisme est une sorte de magie, où des éléments religieux se trouvent mêlés à des conceptions purement superstitieuses; l'hénothéisme est une adoration d'une divinité idéale et suprême mais vaguement connue.

Il y a d'ailleurs contre l'idée que l'animisme est la source de toutes les religions un dernier argument qui semble irréfutable.

C'est que dans l'animisme on ne peut expliquer l'origine de la notion de Dieu. Que l'homme par son imagination puisse peupler la terre de génies et d'esprits cachés, qu'il puisse trembler devant ces puissances invisibles, cela se conçoit. Mais pourquoi choisir quelques-uns de ces esprits pour leur rendre un culte spécial de vénération et de reconnaissance? Pourquoi n'adresser aux uns que des conjurations magiques, et honorer les autres par l'acte suprême du sacrifice? Comment les magiciens de l'animisme sont-ils devenus des prêtres?

Tout cela est inexplicable. La partie supérieure de l'animisme, l'idée de dieux adorables et envers lesquels l'homme a des devoirs, l'idée d'un Être suprême ne sort nullement de la partie inférieure, l'idée de génies.

Et comme cette partie supérieure de l'animisme est semblable à la conception principale et dominante de

l'hénothéisme, il en résulte qu'il faut chercher ailleurs que dans le simple culte des esprits l'origine véritable de ces grandes idées qui constituent la religion.

La tentative de M. Tiele consiste à faire sortir la religion tout entière de ce qui n'est que la corruption de l'idée religieuse, de la superstition et de la magie. C'est une tentative vaine ; autre est la magie, autre est la religion véritable ; autre est l'idée d'esprit et de démon, autre celle de Dieu, autre est la croyance aux revenants et aux génies malfaisants, autre l'adoration de l'Être suprême. Il faut chercher ailleurs que dans l'animisme la vraie source du grand fleuve des idées religieuses.

II. — *Hénothéisme.*

Le système de Max Muller consiste à considérer, comme un fait primordial et comme la véritable origine de la religion, la production spontanée de cette notion que nous avons nommée l'hénothéisme.

Voici en quoi consiste sa théorie. La religion résulterait de l'union de deux éléments, l'un subjectif, l'autre objectif, l'un appartenant à l'homme, l'autre provenant du dehors. L'élément subjectif serait une faculté spéciale à l'homme, par laquelle il se distingue de l'animal ; cette faculté consisterait à percevoir l'infini ; ce serait comme une sorte d'intuition de la divinité analogue à la perception des phénomènes sensibles ; l'auteur l'appelle le sentiment du divin, *sensus numinis*. L'élément objectif consisterait dans l'univers visible lui-même et surtout dans les grands et majestueux phénomènes qui présentent le caractère d'une puissance et d'une beauté exceptionnelle. La rencontre des deux éléments produirait l'idée primitive de la divinité. En présence de la na-

ture, l'homme sentirait et percevrait l'infini et commencerait à l'adorer. Cette première idée de Dieu n'est pas le monothéisme, ce n'est pas la notion d'un Dieu solitaire et jaloux, excluant toute multiplicité; ce n'est pas non plus le polythéisme ou la pluralité des dieux. Ce n'est pas le monothéisme, car, dit notre auteur, si le monothéisme était l'idée primitive, le polythéisme ne pourrait pas naître; une fois l'esprit pénétré par l'idée d'un Dieu unique qui n'a pas d'égal, on ne peut plus concevoir la pluralité des dieux; elle semble absurde. Ce n'est pas non plus le polythéisme véritable, car il est nécessaire de concevoir un dieu avant d'en concevoir plusieurs. C'est une notion intermédiaire à laquelle Max Muller a donné un nom particulier, l'*hénothéisme*, dieu un, par opposition à la fois au polythéisme, plusieurs dieux, et au monothéisme, dieu unique et solitaire. Une fois cette notion formée, elle est appliquée aux divers phénomènes naturels, au soleil, à la lune, au ciel, qui deviennent des divinités distinctes. Ainsi de l'hénothéisme est sorti le polythéisme, puis la réflexion a montré que l'idée de la divinité ne peut convenir qu'à un seul être; et alors, par un nouveau progrès intellectuel, s'est formée l'idée plus élevée, l'idée du Dieu unique, qui n'a pas d'égaux; le polythéisme a été rejeté et a fait place à son contraire, l'idée soit monothéiste, soit panthéiste, de l'unité divine. A l'appui de cette thèse M. Max Muller et ses disciples apportent certains faits, ceux précisément que nous avons cités en combattant l'animisme primitif; (1); ils nous montrent dans les vieux chants de l'Inde et dans les monuments de l'Égypte l'idée primitive, l'hénothéisme, en train de se transformer en polythéisme, l'unité

(1) Hibbert Lectures, 1878 et 1879.

divine coexistant avec la multiplicité. En même temps le caractère naturaliste de la divinité apparaît avec éclat; les dieux ne sont que les voiles transparents des phénomènes naturels.

Le système que nous venons d'exposer est sans aucun doute très ingénieux, et d'une apparence assez plausible. Sous la forme gracieuse que lui donnent ses auteurs, quand ils nous représentent la pensée religieuse des premiers hommes qui s'éveille en présence des phénomènes de la nature, l'homme saisi d'admiration devant le lever du soleil, ou devant l'éclat de la foudre, s'écriant pour la première fois : voilà Dieu, on ne saurait nier que cette doctrine ne soit faite pour obtenir assez facilement l'assentiment de ceux qui n'ont pas eu le temps de réfléchir sur ces hautes questions. Cette doctrine, qu'elle soit vraie ou fausse, est d'ailleurs toujours très supérieure à la brutale théorie du fétichisme ou de l'animisme primitif, qui se réduit à supposer des effets sans causes et à faire sortir le plus du moins.

Ce système, admettant dans l'homme une faculté religieuse spéciale et lui donnant pour cause excitante les grands phénomènes de la nature, est un véritable essai rationnel de résoudre le problème de l'origine de la religion. Néanmoins il nous semble qu'un examen attentif montre qu'il ne contient pas la solution complète et que la faculté perceptive de l'infini et le spectacle de la nature ne sont point une suffisante explication de l'origine du grand fait de la religion. En premier lieu nous observerons qu'il est difficile d'admettre que l'infini ainsi perçu dans la nature par une intuition sensible, soit un être personnel, ni qu'il ait le caractère moral d'un père et d'un juge. Ce que le spectacle du ciel, de la foudre et de l'océan peut faire naître dans l'âme humaine, c'est

l'idée de quelque chose de vague, d'un objet inconnu d'effroi ou d'admiration, et non d'un être vivant capable de nous entendre, de nous protéger et de nous juger. Or les attributs moraux de la divinité se trouvent précisément dans les chants antiques de l'Inde et de l'Égypte, où M. Max Muller veut nous montrer la première apparition de la pensée de Dieu dans l'intelligence humaine. Sur ce point donc la théorie est en défaut. Elle explique l'apparition d'un infini vague, elle n'explique nullement l'idée claire du Dieu suprême que le croyant invoque et devant qui le méchant tremble, qu'il s'appelle Jupiter, Ammon, Ormuzd ou Varuna. En second lieu, si c'est vraiment l'infini qui est perçu par la faculté religieuse, cet infini doit être perçu comme unique. S'il est un trait qui ne puisse pas être enlevé de l'idée d'infini, c'est son unité. Monothéiste ou panthéiste, transcendant ou immanent, l'être infini est seul de son espèce et ne saurait être multiplié. Comment donc expliquer qu'aussitôt après la première perception de l'infini, le polythéisme succède à l'hénothéisme, et que l'idée de l'unité exclusive de la divinité ne vienne que plus tard? Comment cette première idée se prête-t-elle si facilement à la multiplication? Comment se fait-il qu'un système qui pose comme première notion religieuse celle d'un être unique et infini, aperçu comme tel, conduise à faire précéder d'une manière absolue l'idée de l'unité divine par l'idée polythéiste.

Il y a dans l'opinion de M. Max Muller un vice radical. Cette première idée, intermédiaire entre le monothéisme et le polythéisme, qu'il considère comme l'idée originaire de la divinité, comme sa première manifestation dans l'âme, n'est pas une idée simple, c'est l'assemblage de deux idées, celle de l'Infini qui implique l'unité ab-

solue et celle de la multiplicité des dieux qui entraîne forcément leur limite. C'est la synthèse de deux contraires.

Il y a deux sortes d'idées simples, celles qui désignent un individu réel déterminé, Pierre, Paul ou Jacques, et celles qui désignent une classe, comme les idées d'homme, d'arbre ou de chien.

Or l'idée hénothéiste de la divinité selon Max Muller n'appartient ni à la première ni à la seconde classe.

Si elle désignait un être individuel déterminé, comme Jehovah chez les juifs, elle exclurait le polythéisme. Si elle désignait une classe, si l'on pouvait dire plusieurs dieux dans le même sens où l'on dit plusieurs chiens ou plusieurs hommes, ce serait le pur polythéisme, et le monothéisme ne pourrait pas naître. Or M. Max Muller admet que la réflexion s'appliquant à l'idée de Dieu qui provient de l'hénothéisme, doit montrer la fausseté du polythéisme, et ramener à la croyance à un Dieu unique. Mais la réflexion ne découvre dans les idées que ce qui s'y trouvait caché. La contradiction, la dualité fondamentale se trouverait donc au fond même de l'idée que M. Max Muller considère comme primitive. C'est la condamnation du système : ce qui est incohérent, ce qui est complexe, ce qui est contradictoire ne saurait être primitif; cette complexité et cette opposition intime ne se trouvent que dans les idées dérivées, qui résultent elles-mêmes de la combinaison d'éléments plus simples. Il faut donc, si l'on admet, comme il semble qu'on doive le faire, qu'il y a eu dans l'Inde et l'Égypte un passage d'une idée vague de la divinité au polythéisme et un retour du polythéisme à l'unité divine; il faut, dis-je supposer en même temps que cette idée vague, déjà complexe et incohérente, n'était pas primitive, et qu'elle

résultait elle-même de la combinaison d'éléments antérieurs.

Essayons néanmoins de voir si en modifiant un peu l'idée de Max Muller, on ne la rendrait pas plus acceptable.

Admettons que par l'effet de la faculté du divin, du *sensus numinis*, l'homme puisse, sous l'excitation des grands phénomènes de la nature, percevoir l'Infini véritable, le vrai Dieu, et que par l'effet de cette perception une notion non panthéiste, mais monothéiste simple, celle de l'Être unique, infini, parfait, souverain, se forme dans son esprit.

Supposons en outre que cette notion ainsi formée, apparaissant comme un éclair dans l'intelligence, soit par elle-même peu stable et qu'elle ait besoin d'être fixée par quelque signe ou symbole.

Naturellement ce sera le phénomène par lequel aura été provoquée l'apparition de cette notion dans l'intelligence, qui lui servira de support et de signe. Dès lors par une tendance assez naturelle qui consiste à identifier le signe avec la chose signifiée, l'homme réunira le phénomène à l'idée qu'il a provoquée, et s'écriera : le Soleil est Dieu, le nuage est Dieu, l'éclair est Dieu, le ciel est Dieu.

Ces affirmations seront erronées et contradictoires, le sujet étant limité et l'attribut infini, les sujets étant multiples et l'attribut unique.

Mais on conçoit qu'elles puissent se produire sans que l'erreur se manifeste à l'esprit.

Elles produiront à leur tour des notions hybrides et complexes : Soleil Dieu, Nuage Dieu, Ciel Dieu, notions dont les éléments contiendront une contradiction latente. De là naîtrait la véritable notion hénothéiste

de Max Muller dont pourrait sortir plus tard tour à tour le monothéisme et le polythéisme.

La modification que nous apportons au système de Max Muller correspond à une conception philosophique différente de la sienne. Max Muller professe un sensualisme plus ou moins mitigé. La perception de l'infini réel, même occasionnée par la nature, appartient à une philosophie ontologiste.

Ainsi modifié, le système devient logiquement possible.

Mais il reste soumis à de graves objections historiques.

En effet, si l'homme avait la faculté de percevoir l'infini réel, c'est-à-dire de s'élever spontanément et par un élan de l'âme à l'idée du vrai Dieu en présence des phénomènes naturels, cette faculté devrait être permanente. Elle devrait se trouver à toutes les époques chez tous les peuples.

Or l'histoire proteste contre cette conclusion.

Il y a des peuples à peu près athées, ou n'ayant que le culte des génies, qui contemplent le soleil et les nuages sans s'élever à l'idée d'un Dieu unique. Les peuples animistes, même lorsqu'ils croient à un être suprême, ne l'identifient pas toujours aux phénomènes naturels les plus frappants; ils le conçoivent souvent comme un esprit invisible.

L'hénothéisme est un phénomène psychologique local qui se rencontre à une certaine période de l'histoire chez certains peuples. Ce n'est point le résultat régulier d'une faculté permanente de la nature humaine.

Les partisans de ce système essaient d'échapper à cette objection en disant que l'hénothéisme correspondrait à un état primitif naïf et simple de l'humanité, et

que plus tard, par l'effet des traditions acquises et de l'habitude, l'homme deviendrait insensible à l'action des grands phénomènes naturels. M. Max Muller nous représente les Aryas primitifs se demandant le soir si le soleil reparaîtrait, et saluant l'aurore avec joie comme une renaissance imprévue de la lumière.

Malheureusement pour ce système, il y a plus de poésie que de vérité dans ces assertions.

Rien en effet n'est plus contraire à la véritable histoire que de considérer l'état d'esprit des chantres des Védas de l'Inde, ou celui des prêtres égyptiens comme un état primitif. Les religions de l'Inde et de l'Égypte, antiques par rapport à nous et placées à l'aurore de notre connaissance, sont déjà de très vieilles religions. Elles ont un caractère artificiel et sacerdotal qui ne permet pas d'y voir l'éclosion vraie du sentiment religieux. Elles sont déjà savantes, mystiques, raffinées, énigmatiques. L'humanité avait longtemps vécu et longtemps pensé avant que ces idées aient été fixées dans les documents les plus anciens que nous possédions. Les ancêtres des chantres du Véda avaient pendant des milliers d'années vu le soleil se lever à l'orient après avoir disparu à l'occident, et avaient pu sur ce point renseigner leurs descendants. Il n'est donc pas seulement permis, il est même nécessaire de remonter plus haut que les religions que nous connaissons et de chercher les antécédents de cette idée singulière de la divinité à la fois une et multiple, se montrant par une face comme le Dieu suprême de la conscience, et apparaissant par la face opposée sous l'aspect de la variété mythologique indifférente à la morale. Nous voulons bien donner à cette idée, avec M. Max Muller, le nom spécial d'hénothéisme, mais nous ne pouvons lui concéder le caractère primor-

dial que lui supposent ceux qui l'ont ainsi définie et nommée.

III. — *Monothéisme primitif.*

Ici se présente le troisième système que nous allons étudier, système qui, selon nous, résout la difficulté et qui montre clairement l'origine de l'incohérence et de la contradiction du paganisme le plus ancien. Ce système est bien simple : il consiste à supposer que l'origine de la religion dans l'espèce humaine a été semblable à la naissance de l'idée de Dieu dans chaque individu. Ici on nous permettra de quitter un instant le terrain de l'érudition, pour revenir aux réalités de la vie pratique, dont la connaissance peut nous être très utile, le cœur humain étant le même partout et nos aïeux étant des hommes semblables à nous.

Comment s'éveille l'idée de Dieu chez l'enfant? Il y a évidemment dans la formation de cette idée un élément subjectif. L'enfant a dans son âme des facultés, des aspirations, qui le préparent à comprendre et à accepter la notion d'un Père céleste. Sans cela ce serait en vain qu'on essayerait de la lui enseigner, les mots dont on se servirait ne seraient pas compris. Cette faculté religieuse est-elle bien définie par ces termes : intuition ou perception de l'infini? N'est-ce pas une faculté plus complexe? ou plutôt l'âme de l'enfant ne touche-t-elle pas Dieu par plusieurs côtés, par plusieurs de ses facultés? C'est la raison qui accepte et cherche une cause première; c'est la conscience qui admet un législateur et un juge; c'est le cœur qui se tourne vers le Père céleste et qui cherche un objet suprême d'amour. Quoi qu'il en soit, il y a dans l'âme tout un ensemble de dispositions qui la

rendent religieuse, et la portent à recevoir l'idée de Dieu.

Mais ces dispositions ne se développent pas spontanément. Il leur faut, comme à toutes les facultés humaines, une excitation extérieure. D'où viendra cette initiation ? Est-ce de la nature physique ? A la rigueur cela pourrait avoir lieu. Il n'est pas impossible de supposer qu'un enfant à qui l'on n'apprendrait pas la religion serait excité par le spectacle de la nature à craindre et à invoquer une puissance suprême. Mais ce cas est très exceptionnel; il est douteux qu'une idée claire de la divinité soit ainsi formée; il est probable qu'une âme livrée à la seule influence de la nature n'éprouverait que des impressions vagues et des sentiments confus, et n'arriverait à aucune croyance déterminée. La véritable initiation à l'idée religieuse, l'initiation régulière, normale, naturelle, c'est la parole humaine, ou pour être plus exact, c'est la tradition. Sans doute, répétons-le encore, la parole serait vaine et sans écho, s'il n'y avait pas dans l'auditeur une faculté de percevoir, de sentir le divin, ou plutôt toute une série de puissances et d'aspirations qui ne peuvent être satisfaites que par l'idée de Dieu. Mais cette terre féconde de l'âme religieuse demande à être ensemencée par la parole. L'enfant pourra contempler longtemps l'océan, le soleil, l'orage; il pourra sans doute être frappé d'admiration, il sera probablement saisi d'un sentiment de terreur superstitieuse, mais il ne croira pas en Dieu, il ne priera pas. Mais que sa mère s'approche de lui, qu'elle lui montre le ciel en lui nommant le Père céleste; qu'elle lui apprenne à joindre ses mains et à ployer ses genoux, et tout aussitôt, l'idée religeuse, l'idée claire, simple, d'un protecteur céleste et d'un monde supérieur au monde visible se formera dans son esprit, et son

cœur s'y attachera. C'est donc la tradition, c'est l'enseignement qui est la véritable initiation des âmes à l'idée religieuse. La religion que chaque génération humaine possède, lui vient en partie de son cœur, mais en partie aussi de la génération précédente. La foi se transmet de croyant en croyant, comme la vie de vivant en vivant. Ce qui prouve d'ailleurs cette vérité, c'est l'immense diversité des opinions religieuses dans le même pays, sous le même climat, en présence de la même nature, chez des peuples de la même race. Pourquoi, dans l'Inde, le musulman coudoie-t-il le brahmane? Pourquoi, dans les vallées du Nil, les chrétiens d'Abyssinie se trouvent-ils au milieu de musulmans et de païens de même race? C'est parce qu'ils ont reçu un enseignement différent, c'est parce que leur âme a été arrosée par une autre branche du fleuve de la tradition. S'il en est ainsi, il nous semble qu'on peut admettre, jusqu'à preuve du contraire, que ce qui a lieu pour l'homme a eu lieu pour l'espèce humaine, qu'elle aussi a reçu à ses débuts la religion par un enseignement provenant de quelque chose d'antérieur à elle.

Pour établir que la race humaine a reçu son initiation de la nature physique, tandis que l'individu la reçoit de l'enseignement traditionnel, il faudrait des preuves bien fortes; il faudrait montrer que les premiers hommes n'ont pas pu être enseignés. Or, cette preuve n'est nullement fournie par les partisans du naturalisme primitif. Remarquons, en effet, que les défenseurs de cette doctrine ne disent pas que l'homme soit un animal perfectionné. Max Muller reconnaît dans l'homme une faculté religieuse spéciale, une perception de l'infini, que l'animal ne possède à aucun degré. Cela suffit à établir entre l'homme et l'animal un abîme,

un intervalle brusque, qui n'est pas soumis à la loi de continuité. Cela étant, il y a eu des premiers hommes. Qu'ils aient été directement créés, ou qu'ils soient le résultat d'une transformation brusque ou d'une élévation faite d'un seul jet d'êtres inférieurs à la dignité humaine, il y a eu des premiers hommes. Dès lors, qui peut empêcher le Créateur d'avoir enseigné les premiers hommes, et, tout en leur conférant la faculté religieuse, d'avoir mis lui-même en mouvement cette faculté primordiale, par une impulsion du même ordre que l'initiation qui, dans le cours des générations postérieures, se fait par la parole des parents. Nous ne pouvons savoir de quelle espèce a été cette communication divine; si elle a été la parole d'un être visible, ou une simple manifestation intellectuelle interne. L'état des premiers hommes qui n'ont pas eu de parents est absolument différent de tout autre et nous est inconnu (1).

Je ne puis comprendre par quel motif on déclarerait une telle communication impossible, et pourquoi on rejetterait la plus vraisemblable des hypothèses, celle que Dieu a servi de père au premier homme et qu'il a commencé lui-même cet enseignement qui devait se transmettre ensuite des parents aux enfants. Je comprends encore moins pourquoi l'on préférerait supposer

(1) Une initiation de ce genre n'est pas identique aux révélations postérieures, qui sont adressées à des hommes qui connaissent déjà le vrai Dieu. Ce n'est pas sur le témoignage de Dieu que les premiers hommes ont cru à son existence, c'est parce qu'il s'est manifesté à eux intérieurement ou extérieurement. Cette simple remarque répond à une objection de Max Muller qui dit que l'idée de Dieu ne peut venir par révélation, parce que la révélation suppose déjà la connaissance du Dieu révélateur. Cette argutie, que nous pouvons qualifier de sophistique, est le seul argument que Max Muller donne contre l'existence d'une révélation primitive.

que les premiers hommes aient été laissés en présence du terrible problème de l'invention de la religion, lorsque leurs descendants, qui ont de plus grandes ressources intellectuelles et morales, n'ont en règle générale qu'à la recevoir et à la conserver. J'ai encore plus de peine à admettre que, laissés ainsi à eux-mêmes, ou aidés seulement par le témoignage équivoque de la nature physique, nos premiers parents soient parvenus à découvrir ces vérités spiritualistes si élevées, que nous trouvons exprimées clairement et d'une manière unanime dans les antiques chants religieux de tous les peuples, et jusqu'à la hauteur desquelles il est rare que la philosophie des époques postérieures se soit élevée.

Nous pouvons donc admettre, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse, l'idée d'une révélation primitive. Or, cette hypothèse étant posée, il nous est facile de prouver qu'elle explique bien mieux que le naturalisme de Max Muller les idées religieuses étranges, bizarres et incohérentes des plus anciens peuples du globe. Si, en effet, c'est Dieu qui a instruit les premiers hommes, il a dû leur enseigner la vérité. La première idée de la divinité a donc dû être une idée vraie, celle de l'Être infini, parfait, tout-puissant, mais en même temps personnel et doué des attributs moraux de justice, de bonté, de miséricorde. Les premiers hommes ont dû également considérer ce Dieu comme la cause universelle de l'univers et comme supérieur à tout ce qui est visible. Sans doute, une telle idée contient une profonde philosophie, mais elle la contient sous une forme simple et familière, qui la rend accessible à des esprits non encore habitués aux subtilités de la pensée. L'expérience nous prouve que les enfants saisissent et acceptent

aisément cette idée du vrai Dieu, du Dieu créateur.

Mais, dans la suite des âges, la communication primitive avec Dieu ayant cessé et ayant été remplacée par une tradition descendant des pères aux enfants, cette idée si haute a pu et a dû s'altérer. L'homme n'aime pas à adorer l'invisible; comme le peuple juif au pied du Sinaï, quand son maître est caché dans les nuages, il cherche à se créer des dieux visibles qui marchent devant lui.

Il était naturel aussi que l'idée de création, si simple et si aisée à admettre, s'effaçât avec le temps et la réflexion. La création est un acte si différent de ceux que nous voyons habituellement, un acte dont le comment nous échappe si complètement, que nous sommes portés à lui substituer quelque idée plus familière à notre expérience. On conçoit donc aisément qu'une notion élevée, quoique simple, de la divinité, révélée à l'origine et conservée par tradition, ait pu s'altérer avec le temps, et qu'un monothéisme primordial se soit transformé en cette notion plus vague que M. Max Muller a appelée l'hénothéisme, notion susceptible d'être transformée plus tard en polythéisme. Nous pouvons donc expliquer les faits de la même manière que M. Max Muller; mais, au lieu de supposer que cette notion incohérente et contradictoire, qui s'applique à la fois à un dieu ou à plusieurs dieux, soit une notion primitive et spontanée, nous voyons en elle le résultat de la dégradation lente d'une notion simple primitivement révélée.

Quiconque lit avec attention les documents primitifs des vieilles religions est frappé de leur caractère contradictoire. C'est un dieu spirituel et élevé au-dessus du monde, puis ce sont des dieux matériels et visibles : le soleil, la lune, l'orage, les fleuves; c'est un dieu unique, et ce sont des divinités multiples, c'est une di-

vinité juste et vengeresse de la morale, et ce sont des dieux grossiers qui se repaissent de sacrifices ou dont on achète le secours. Dans notre hypothèse, cette contradiction s'explique; le dieu unique, invisible, juste, le dieu de l'ordre moral, c'est le dieu de la tradition; les dieux multiples et grossiers sont l'altération de la tradition, sous l'influence précisément de cette nature physique à laquelle l'école de Max Muller attribue la formation complète de la religion. Non, la nature physique ne crée pas la religion; elle est, au contraire, bien souvent la cause de la corruption de l'idée religieuse. Sans doute, la nature bien interprétée raconte la gloire du Créateur, mais qu'il est facile de voir aussi en elle soit une force aveugle qui reste indifférente aux besoins de l'homme et qui ne s'inquiète pas du bien ni du mal, soit une multitude de principes en lutte les uns avec les autres. Les brillants phénomènes font naître l'idée de l'infini dans l'âme, mais ils attirent cette idée vers eux-mêmes, ils se revêtent des attributs de l'Être suprême; c'est un miroir qui reproduit la beauté divine, mais qui la multiplie et la déforme en la reflétant.

IV.

Ajoutons que cette idée d'un monothéisme primitif explique aussi bien l'origine de l'animisme que celle de l'hénothéisme, et que cet antécédent unique peut être considéré comme la source commune de ces deux formes si différentes du paganisme (1).

Ce qui, en effet, rend l'idée du Dieu créateur si difficile à conserver, c'est que cette idée dans son ensemble

(1) Voir l'appendice, note I.

ne correspond à aucun type expérimental. C'est un être d'une nature toute différente de celle des autres êtres, qui n'est compris dans aucun genre.

La tendance de l'esprit humain doit donc être de rapprocher Dieu des êtres inférieurs, de le faire rentrer dans un genre.

Or cela peut avoir lieu de diverses manières.

On peut assimiler Dieu aux phénomènes visibles les plus éclatants, au soleil, aux autres astres, au ciel, aux montagnes, c'est alors prendre la figure et le signe pour la réalité. De cette tendance résultent le naturalisme et l'hénothéisme.

Mais à côté et au delà du monde visible l'homme conçoit des régions obscures et inconnues. Ayant déjà l'idée de Dieu, sachant même par la tradition que Dieu est invisible, il peut transporter son adoration sur les causes inconnues de l'univers, sur des êtres invisibles et peu connus.

D'autre part, l'idée de génies, de démons, d'âmes parcourant l'univers, a pu exister, soit à l'état de tradition primitive, soit par une création spontanée de l'imagination.

Dès lors, assimiler l'Être invisible et le Créateur à l'un de ces Esprits, en faire l'Esprit suprême, le grand Esprit, l'Esprit du ciel, est une conséquence toute simple et toute naturelle des idées antérieures.

Par là l'Être infini s'étant abaissé, il devient possible de le multiplier; à l'Esprit du ciel on peut opposer l'Esprit des eaux, celui de la terre, celui des régions souterraines; on peut leur donner le même caractère divin.

Ainsi se formera un polythéisme d'un autre genre, plus individuel et plus spirituel. Mais l'un comme l'autre sortiront de l'idée primitive du Dieu unique et infini

combinée avec l'influence de la nature physique, avec les autres traditions primitives et avec les créations de l'imagination humaine.

Tous les faits historiques relatifs aux croyances les plus anciennes des peuples s'accordent donc avec l'idée du monothéisme primordial mieux qu'avec toute autre hypothèse.

Il semble donc que d'attribuer à un enseignement primordial, fécondant les aspirations religieuses de l'homme, et conservé par tradition, l'idée première de la divinité suprême, et à la nature, jointe à l'imagination et aux passions de l'homme, la déformation de cette idée; que de considérer comme provenant d'une source céleste le spiritualisme des anciens peuples, et d'imputer à l'action d'agents inférieurs et terrestres la gangue grossière qui enveloppe cet or pur, c'est interpréter les faits de la manière la plus simple, la plus logique et la plus vraisemblable.

Est-ce à dire qu'appuyés seulement sur des documents profanes et sans nous servir de la Bible, nous oserions déclarer certaine une telle origine de la religion? Nullement, nous n'osons pas donner à notre théorie le caractère affirmatif que donnent si facilement à leurs opinions les défenseurs du fétichisme, de l'animisme et du naturalisme primitif. Nous convenons que ce n'est qu'une induction, que nous ne pouvons prouver par des faits certains que les choses se sont passées comme nous le supposons. Mais nous croyons que cette induction est très vraisemblable, s'adapte avec exactitude aux faits historiques et qu'elle est fondée sur une connaissance exacte de l'âme humaine et de ses facultés.

Il est vrai que notre conclusion ainsi posée se trouve

en accord avec le texte de la Genèse. Moyse nous enseigne que le Créateur a conversé avec les premiers hommes, et que la première religion qui a existé sur la terre est descendue du ciel. Nos adversaires nous accuseront sans doute d'avoir volontairement cherché cet accord avec le texte inspiré. Nous pouvons leur renvoyer un reproche semblable et demander si leur affirmation si hardie de l'origine naturelle de la religion ne serait pas fondée sur le dogme de l'exclusion du surnaturel ou sur le désir de rejeter la tradition biblique. Aux yeux des hommes impartiaux, ces accusations sont vaines et indignes d'une discussion sérieuse. Ce qui importe, c'est de savoir si une théorie est fondée sur des faits vrais et des raisonnements justes.

Or les faits que je viens d'exposer sont accordés par nos adversaires, ils sont tirés même en grande partie de leurs livres. Quant aux raisonnements, c'est au lecteur qu'il appartient d'en apprécier la valeur. Si, comme je l'espère, leur opinion est sur ce point conforme à la mienne; s'ils admettent que la religion vient originairement du ciel, ils pourront poursuivre avec plus de courage et d'espérance la recherche de la vraie religion au milieu de la foule des cultes de l'univers. Si, en effet, la religion vient du ciel, c'est qu'il y a un Dieu qui a enseigné les premiers hommes, c'est que l'objet poursuivi par la religion est réel. En outre, s'il y a eu une communication primordiale entre le ciel et la terre, entre Dieu et l'humanité, et si l'effet de cette communication n'a pas été suffisant pour empêcher la production d'une si grande diversité d'opinions, n'est-il pas vraisemblable que ces communications ont pu et ont dû se renouveler dans le cours des siècles, et que celui qui a instruit le genre humain à l'origine ne l'a

pas complètement abandonné à son ignorance et à la faiblesse de la raison?

Ce n'est encore, sans doute, qu'une hypothèse plausible : il reste à en chercher dans les faits historiques la vérification. C'est l'œuvre que nous entreprendrons en descendant le cours des temps à partir de ces origines mystérieuses que nous venons de sonder, et en cherchant quelles transformations a subies cette idée antique du Dieu rémunérateur que nous avons découverte, déjà partiellement altérée, mais encore très reconnaissable, dans les plus anciens monuments de la pensée religieuse de l'homme.

CHAPITRE IV.

LE POLYTHÉISME TRADITIONNEL.

L'univers, au point de vue de l'histoire des religions, peut être divisé en trois grandes régions : le monde civilisé occidental, le monde de l'extrême orient, et les pays barbares. Le monde civilisé occidental comprenait dans l'antiquité les vallées de l'Euphrate et du Nil et le bassin oriental de la Méditerranée ; il s'est graduellement étendu sur l'Europe d'abord, ensuite sur l'Amérique, rayonne maintenant sur la terre entière et est en train de la conquérir. Le monde stationnaire de l'extrême orient comprend la Chine, l'Inde, le Japon et l'Indo-Chine. Entre ces deux grandes régions se trouve la Perse, région centrale, qui se rattache à l'une et à l'autre. Les pays barbares s'étendaient et s'étendent encore de toutes parts autour de ces deux foyers, dans l'Afrique centrale et australe, dans les régions septentrionales du globe, l'Amérique sauvage et l'Océanie (1).

Les peuples barbares n'ont pas d'histoire ; nous pouvons étudier la religion de ces nations d'après le récit de certains voyageurs anciens ou modernes, mais il est impossible de connaître le mouvement successif de la pensée de ces peuples et le changement de leurs croyances.

Dans le monde de l'extrême orient et dans la Perse, qui, sous ce rapport, doit lui être rattachée, il y a eu, quelques siècles avant l'ère chrétienne, une série de réformes doctrinales, au sein même d'une religion en général

(1) Voir l'appendice, notes II et III.

polythéiste et qui provenait d'une antiquité immémoriale. Des réformateurs ou fondateurs de religions ont paru; des livres sacrés ont été vénérés comme contenant une révélation divine. De là sont résultés de véritables religions nouvelles dans le paganisme, le *Zoroastrisme* en Perse, le *Confucianisme* et le *Taosisme* en Chine, le *Brahmanisme* et le *Bouddhisme* dans l'Inde. Ces réformes doctrinales ont eu lieu au sein du polythéisme; elles n'en ont pas altéré le caractère principal, l'absence de l'idée de création et l'adoration d'êtres multiples. A l'heure qu'il est, le brahmanisme et le bouddhisme sont en pratique de véritables formes et des formes assez grossières de polythéisme.

Dans le monde occidental, les choses se sont passées tout autrement. Le polythéisme, provenant de la décomposition de l'idée primitive de la divinité, s'est conservé traditionnellement, sans changements brusques, sans qu'aucun législateur religieux ait établi une loi jusqu'alors inconnue, sans qu'aucune révélation prétendue, écrite ou orale, soit venue donner à la tradition une nouvelle et plus récente origine.

Mais d'une source unique, de la Judée, sont sorties trois religions ayant un caractère commun, celui de professer le culte unique du Dieu créateur. Trois fondateurs de religions ont paru, tous trois se rattachant à la croyance antérieure d'un patriarche unique, Abraham. Trois livres sacrés ont été présentés aux hommes comme la parole authentique du Créateur, l'*Ancien Testament*, l'*Évangile* et le *Coran*. Le judaïsme, le christianisme, l'islamisme, telles sont les trois branches de ce monothéisme spécial professé, il y a plus de 4000 ans, par celui que saint Paul a appelé le père des croyants. Ces trois religions se sont placées en face du polythéisme

traditionnel, non pour le réformer, mais pour l'anéantir et le remplacer par un culte supérieur. Leur triomphe a été complet : le paganisme a disparu du monde occidental, et le Dieu d'Abraham est devenu le Dieu unique de tous les pays civilisés situés à l'occident des déserts de la Perse.

Cette vue générale de l'histoire nous fournit la division de notre étude.

Nous commencerons par considérer le polythéisme traditionnel, qui est la plus ancienne religion historique, le monothéisme primordial étant antérieur à l'histoire. Nous suivrons cette croyance dans l'Orient jusqu'à l'époque où elle subit les réformes que nous avons signalées, en Occident jusqu'à sa destruction par les cultes monothéistes. Nous étudierons ensuite les réformes doctrinales du polythéisme oriental, en nous arrêtant à deux principales, celles qui ont pris naissance dans la terre sacrée de l'Orient, sur les bords vénérés du Gange, le brahmanisme et le bouddhisme. Il nous restera enfin à examiner les trois religions monothéistes : judaïsme, christianisme et islamisme.

Cet horizon est vaste, mais il n'est pas indéfini. Si l'étude détaillée de tous les cultes de l'univers est un travail immense, la détermination du caractère des grandes religions est une œuvre qui peut être accomplie dans un temps limité. Les religions qui ont eu une action puissante sur une partie relativement considérable de l'humanité, sont en nombre assez restreint. Nous pouvons comparer l'objet de notre étude à une chaîne de montagnes qui contient sans doute d'innombrables collines et des mouvements de terrains très variés, mais dans laquelle les sommets principaux qui dominent la chaîne entière sont en petit nombre. Ce sont ces sommets qui

nous importent, et dont il est nécessaire que nous comparions la hauteur, afin de voir s'il existe sur la terre une religion vraiment et exclusivement céleste (1).

Commençons donc l'étude de l'antique paganisme. Nous la diviserons en deux parties : la première sera l'histoire des différentes phases du polythéisme, de sa formation et de sa décadence; la seconde sera l'appréciation de cette religion.

I.

Nous avons indiqué précédemment comment, à l'origine, a pu naître l'idée de la pluralité des dieux : c'est par la décomposition de l'idée primordiale du Dieu unique, ou plutôt par l'attribution faite à divers sujets distincts de la notion sublime de la divinité, qui, considérée dans sa pureté, ne peut appartenir qu'à un seul être. Cette décomposition de l'idée divine était déjà commencée, mais n'était pas encore achevée à l'époque de nos plus anciens documents. Les dieux que nous trouvons dans ces siècles reculés n'ont pas encore une individualité fixe et déterminée. Ils se distinguent l'un de l'autre, mais ils se confondent aussi souvent l'un avec l'autre. On réunit quelquefois leurs noms ensemble, comme s'ils ne formaient qu'un seul être. Ainsi, en Égypte, Ammon, dieu de Thèbes, est un dieu différent de Râ, dieu d'Héliopolis. Il y avait cependant des invocations adressées à Ammon-Râ. Il en est de même en Babylonie pour Bel et Mardouk, en Phénicie pour Eshmoun et Melkarth.

Les procédés de cette décomposition de l'idée divine ont été variables. Le mode le plus habituel et le plus facile à comprendre est celui qui consiste à considérer

(1) Voir la note 1 à la fin du volume.

comme des dieux distincts les phénomènes de la nature. Ainsi est né à une très haute antiquité le *sabéisme*, c'est-à-dire le culte du soleil, de la lune et des planètes; chaque astre devenait un dieu. Ainsi s'est formée, chez presque tous les peuples, l'idée de deux divinités primordiales : le *ciel* ou la brillante voûte de l'atmosphère, et la *terre* féconde qui produit les moissons et les fruits dont l'homme a besoin. Par un procédé semblable on a divinisé le vent, l'orage, la foudre, l'océan, les hautes montagnes, les rivières.

Un autre mode de décomposition a consisté à diviniser, non plus les phénomènes visibles, mais les forces cachées de la nature. Les dieux ainsi imaginés ont été représentés par des symboles; ainsi le principe de la chaleur et de la végétation est figuré en Inde par le feu du sacrifice, le dieu *Agni*. D'autres symboles ont été adoptés pour représenter, dès les plus anciens temps, soit la fécondité de la nature et la force mystérieuse qui fait naître les êtres vivants, soit la puissance destructive des éléments. C'est probablement à cet antique symbolisme qu'il faut rattacher l'origine du fétichisme. Il est en effet difficile de croire que des objets faibles et petits aient été considérés comme divins d'une manière directe et en vertu de leur propre nature. On comprend que le soleil ou l'océan aient été confondus avec le véritable être infini. On ne comprend guère une pareille confusion entre la divinité et un arbre ou une pierre. Mais ces objets ayant été d'abord vénérés comme symboles d'une puissance cachée, on comprend que le signe se soit identifié avec la chose signifiée, et que bientôt ces objets de culte soient devenus des dieux. Ce fétichisme étrange se trouve déjà mêlé à une pensée panthéiste dans la religion de l'Inde, au temps où ont été composés les plus anciens hymnes du

Véda. Le feu du sacrifice, la libation, le mortier qui sert à produire la liqueur sacrée, le cheval de guerre, la charrue, la vache sont autant de divinités. Dans l'Égypte nous rencontrons, à une haute antiquité, le culte des animaux sacrés, qui doit avoir la même origine symbolique.

De la conception des forces naturelles cachées il n'y a qu'un pas à celle des esprits. De tout temps, les hommes ont cru l'univers habité par des puissances invisibles douées de liberté, esprits bienveillants, indifférents ou méchants, anges, fées ou démons. C'est une croyance qui doit être tout à fait primitive. Qu'elle résulte d'une révélation primitive relative aux démons ou aux anges, qu'elle soit l'œuvre de la raison cherchant la cause inconnue de certains phénomènes, ou même simplement l'effet de l'imagination, il est certain qu'elle remonte à une très haute antiquité. Comme nous l'avons exposé plus haut, l'animisme ou le culte des esprits est une des plus anciennes croyances de l'univers. Primitivement cependant ces esprits n'étaient point considérés comme dieux. Entre l'idée d'un Dieu souverain, adorable et parfait, et la simple idée de génies ou de démons, il y a une différence très marquée. Dans la langue de tous les peuples, ces idées sont désignées par des termes différents. Mais quand la notion de la divinité se fut abaissée, quand le Dieu unique et sublime eut été remplacé par une sorte de monnaie de petits dieux, quand les hommes cherchèrent partout des objets d'adoration, il devint naturel que les esprits du ciel et de la terre se confondissent plus ou moins avec les dieux et devinssent l'objet d'un culte semblable. Par un procédé analogue, les esprits des morts furent adorés, ils devinrent les Pitris, les pères, objets d'un culte spécial dans l'Inde et dans la Chine. Les an-

cêtres devinrent les divinités de chaque famille, les protecteurs du foyer. Dans la Grèce et l'Asie-Mineure, les fondateurs réels ou prétendus de chaque cité devinrent aussi des dieux.

Un autre mode de multiplication des dieux a consisté à transformer en un dieu chaque nom désignant la divinité. Le Très-Haut, le Puissant, le Sage, l'Être bon, ont pu devenir le nom de dieux distincts. Les mêmes noms en diverses langues ont également pu conduire au polythéisme. ***Baal*** en phénicien signifie Seigneur, comme ***Adonaï*** en hébreu.

La division de l'humanité en nations a aussi amené à multiplier les dieux. Chaque peuple a voulu avoir son dieu, qu'il considérait comme supérieur aux autres; et quand il était vaincu, il attribuait sa défaite au dieu du peuple ennemi. Chaque ville, chaque bourgade même dans certains pays a eu son propre dieu.

La multiplication des dieux ne s'est pas arrêtée là. On a divinisé jusqu'aux aspects différents d'un même phénomène, jusqu'aux actes et aux fonctions d'un même dieu, jusqu'à de pures abstractions telles que la ***Fortune***, la ***Peur***, la ***Pâleur***. Nous voyons en Égypte le soleil se multiplier suivant les heures du jour : il est ***Horus*** le matin, ***Ra*** à midi, ***Tum*** le soir, ***Osiris*** pendant la nuit. C'est toujours le soleil, et néanmoins ce sont des personnages distincts qui s'engendrent l'un l'autre. D'autres fois c'est le soleil vivificateur, qui s'oppose au soleil cruel et destructeur, comme des divinités distinctes et même ennemies.

La plus singulière peut-être de ces décompositions est celle que nous trouvons à une très haute antiquité dans la religion romaine. Ce sont des dieux spéciaux imaginés pour tous les besoins de l'homme et dont les noms,

joints aux formules par lesquelles ils devaient être invoqués, sont conservés dans d'anciens registres sacerdotaux appelés *indigitamenta*. Il y a un dieu particulier pour chaque fonction. C'est le dieu *Vaticanus*, qui fait pousser à l'enfant son premier cri; le dieu *Fabulinus*, qui lui fait prononcer sa première parole; la déesse *Educa*, qui lui apprend à manger; la déesse *Potina*, qui lui apprend à boire. Lorsqu'il commence à marcher, quatre déesses le protègent; deux l'accompagnent quand il sort, *Abéona* et *Adéona*, deux le ramènent, *Terduca* et *Domiduca*. Les campagnes sont sous la protection de la déesse *Rusina;* les montagnes, du dieu *Jugatinus; Collatinus* veille sur les collines, *Vallonia* sur les vallées. Les semences dans la terre sont protégées par la déesse *Séjo*, les blés mûrs par *Segetia;* les moissons recueillies par *Tutilinus*. Trois dieux gardent chaque porte : l'un, *Forculus*, chargé de la porte elle-même, *Cardea* des gonds, *Lementinus* du seuil. Saint Augustin se raille de cette populace de petits dieux (1); il se demande comment les Romains osaient attribuer à leurs dieux la prospérité de leur empire, quand ils les considéraient comme si faibles que quatre d'entre eux devaient s'unir pour faire les fonctions d'une seule nourrice, et trois, pour faire ce que fait un portier humain. Rien de plus légitime que cette raillerie; il s'agit en effet non d'une superstition populaire, mais d'un culte officiel et approuvé par le sacerdoce. Néanmoins on peut considérer la question à un autre point de vue, et se demander quelle est l'origine de ces puérilités. Certains savants modernes soutiennent que cette multiplicité de petits dieux cache l'idée d'un Dieu unique. On aurait dit d'abord *Divus Pater Vaticanus*,

(1) S. Augustin, *de Civitate Dei*, l. IV, ch. VIII.

Divus Pater Fabulinus, Jupiter faisant crier l'enfant, Jupiter le faisant parler; puis les épithètes seraient devenues des substantifs. Si cette explication est admise, elle indiquerait chez les premiers Romains un singulier sentiment de la présence continuelle de la divinité. Ils auraient été bien différents de ces philosophes épicuriens cités par Cicéron qui se plaignaient qu'on leur imposât un dieu curieux et s'occupant trop de leurs affaires, *curiosum et plenum negotii Deum* (1). Ils différaient aussi de ces païens du temps de l'empire qui reprochaient aux chrétiens leur croyance à une providence spéciale, à ce Dieu qu'on ne peut voir et qui cependant examine la pensée des hommes, à ce Dieu ennuyeux, et impudemment curieux, puisqu'il est le témoin de tous nos actes et est présent partout, *molestum illum, inquietum, impudenter etiam curiosum, si quidem adstat factis omnibus* (2). Quoi qu'il en soit de cette explication et de ses conséquences relativement à l'histoire du paganisme, ce qui est certain, c'est que la distinction des dieux une fois accomplie devint très importante. Qui se trompait de dieu ou même simplement de nom divin, n'obtenait pas ce qu'il désirait. Suivant un proverbe connu, c'était une folie de demander du vin aux Nymphes et de l'eau à Bacchus, et Varron nous déclare qu'il est aussi important de connaître le nom du dieu qui doit être invoqué en chaque circonstance que de savoir l'adresse du boulanger et du boucher.

On voit avec quelle violence l'erreur s'est développée, une fois que l'unité absolue de la Divinité a été obscurcie. Cependant, si le polythéisme n'avait pas subi d'autres

(1) Cicéron, *De Natura Deorum*, l. I, 20.
(2) Minucius Félix (Octavius).

transformations, le mal n'aurait peut-être pas été irréparable. L'idée de l'unité divine restait confuse dans les esprits; les dieux ainsi distingués étaient prêts à se confondre de nouveau. Peut-être, si un mouvement philosophique avait eu lieu à cette époque, le développement du paganisme se serait-il arrêté; nous verrons que quelque chose d'analogue s'est passé dans l'Inde et peut-être dans la Perse. Il semble aussi que nous puissions constater dans un texte de la Bible, que, grâce à l'inspiration divine et à la fidélité des patriarches, il y eut dans certaines tribus ou familles choisies, une résistance efficace à cette décomposition de l'unité divine. Lorsqu'Abraham reçoit la bénédiction de Melchisédech (1), ce roi mystérieux, prêtre du vrai Dieu, le bénit, en se servant d'un nom divin spécial, le Dieu Très-Haut, *El Elioun,* différent des noms de Dieu employés par la Genèse, *Jéhovah* et *Elohim*. Peut-être ces noms seraient-ils naturellement devenus des noms de dieux différents. Mais Abraham, après avoir reçu cette bénédiction, se hâte dans sa réponse au roi de Sodome de réunir les deux noms, et il crie : « Je jure par *El Elioun,* qui est *Jéhovah,* que je ne recevrai aucune part des dépouilles. » Peut-être aurait-il été possible également de retrouver le vrai Dieu sous ses différents noms, si le paganisme n'avait subi une importante transformation, celle du simple polythéisme en *anthropomorphisme*.

II.

A la nouvelle période que nous avons à considérer, les dieux sont devenus dans la pensée de leurs adorateurs semblables aux hommes; ils ont un corps, des membres,

(1) *Genèse,* ch. XIV, v. 20-23.

un visage humain; ils ont des pensées et des passions humaines. Ils habitent un palais céleste, ils font leur résidence dans les nuages ou sur les hautes montagnes. Les dieux grecs habitent le sommet du mont Olympe. Cette similitude avec l'homme modifie, mais ne détruit pas les rapports des dieux avec les éléments et les phénomènes naturels qu'ils représentent. Le soleil, en devenant Apollon, ne cesse pas d'éclairer l'univers. L'Égypte nous représente le dieu *Ra*, qui est aussi le soleil, traversant le ciel dans une barque, et nous décrit la beauté de sa figure humaine. Le vieux dieu Océan cède la place à Neptune, être humain à la grande barbe qui par son trident apaise ou agite les flots. Graduellement cependant le caractère humain prévalut sur le caractère physique des divinités.

Deux conséquences résultèrent de ce changement.

En premier lieu, les dieux devinrent beaucoup plus distincts les uns des autres; leur personnalité devint plus précise. Il devint impossible de les réunir pour en faire un dieu unique. Au fur et à mesure des progrès de la conception anthropomorphique, l'unité primitive de la divinité s'affaiblit et le polythéisme devint plus complet. Par suite les dieux s'abaissèrent dans la pensée de leurs adorateurs; étant clairement distincts, ils se limitèrent l'un l'autre. Aucun ne put plus être considéré comme infini, si ce n'est quelquefois le premier de tous, le Dieu souverain, le roi de l'Olympe. Mais celui-là aussi étant semblable à l'homme et de même nature que ses collègues, ne pouvait conserver longtemps le caractère de l'être absolu et suprême. Le polythéisme tendait ainsi à un véritable athéisme, aucun des êtres adorés n'étant digne du véritable nom de Dieu.

La seconde conséquence, tout aussi grave, a été l'introduction dans l'histoire des dieux de légendes plus ou moins immorales. Au lieu d'être des humains idéaux et parfaits, les dieux humanisés sont en général de fort malhonnêtes gens. L'adultère, l'inceste, le meurtre, leur sont familiers. Jupiter s'établit sur le trône en renversant son père et en le traitant outrageusement. Ces histoires licencieuses, souvent révoltantes, se rencontrent dans toutes les mythologies, en Grèce, en Égypte, dans l'Inde. Ce n'est point une conception tardive ni accidentelle; ce sont au contraire les mythologies les plus antiques qui, dès qu'elles prennent la forme précise de l'anthropomorphisme, contiennent ces étranges récits. On a cherché à expliquer et à justifier ces légendes immorales. On a dit qu'elles étaient le résultat naturel de l'anthropomorphisme lui-même, que des expressions mythiques qui désignaient des idées parfaitement innocentes étaient devenues choquantes contre la volonté même de leurs auteurs. Ainsi l'histoire de Daphné poursuivie par Apollon et se changeant en laurier au moment où il va l'atteindre n'est à l'origine que l'expression de ce fait que le soleil suit l'aurore et que l'aurore disparaît quand le soleil est levé. Le soleil est devenu Apollon, l'aurore est devenue une jeune fille gracieuse; la simple succession des phénomènes est devenue, par une confusion de langage, une poursuite amoureuse. Des explications semblables ont été tentées pour un grand nombre de mythes; les amours des dieux, leurs mariages, leurs naissances, ont été considérés comme représentant la succession de certains phénomènes physiques (1).

(1) Max Muller, *Mythologie comparée*. Traduction de Perrot, p. 117.

L'histoire de Jupiter détrônant son père Saturne, signifiait simplement un renouvellement de l'ordre du monde, une période géologique succédant à une autre.

Cette justification des auteurs des légendes immorales doit être exacte en ce qui concerne les plus anciens créateurs des mythes. Il serait étrange, en effet, que ces récits licencieux se fussent produits dans tous les pays à la fois, s'ils n'avaient pour cause que la dépravation de leurs auteurs. Mais plus tard il est probable que les poètes imitèrent sans scrupule leurs devanciers et les passions humaines, avec leurs excès et leurs désordres, furent intentionnellement attribuées à la divinité. Seulement, là même où une explication naturaliste peut justifier l'auteur d'une légende par trop passionnée, ou même positivement immorale, il faut bien comprendre quelle est la portée de cette excuse. L'intention de l'auteur peut avoir été bonne, mais l'effet est-il changé? Quand ces récits sous leur dernière forme, la forme anthropomorphique, ont commencé à passer de poète en poète, acquérant avec le temps des couleurs plus vives et enrichis de détails romanesques plus circonstanciés, qui peut douter que leur influence n'ait été fatale et que cette étrange hagiographie, cette biographie de Mercure voleur, de Jupiter adultère, n'ait été pour ceux qui l'entendaient une école de corruption? Il est probable d'ailleurs, la nature humaine étant donnée, que, de tout ce qui pouvait être raconté sur les dieux, ces légendes étaient la partie la plus avidemment écoutée et la plus facilement conservée dans la mémoire. Habitués à une religion sainte, nous ne pouvons nous figurer ce que devaient produire ces exemples corrupteurs venant du ciel même. Si dans nos sociétés où le culte tout entier prêche la vertu, la corruption morale

grande, que devaient être les sociétés païennes? Le mal a été plus grave encore quand la peinture et la sculpture ont entrepris la reproduction visible de ces récits, avec la liberté que leur permettaient les usages antiques, et qui ne pouvait d'ailleurs être refusée à ceux qui, cherchant à faire connaître les dieux, pouvaient être considérés comme accomplissant un acte religieux. Ce vice universel de la mythologie païenne ne doit pas être considéré comme un abus exceptionnel; c'est au contraire une règle, c'est une forme naturelle de l'évolution de la pensée; elle se retrouve partout, dans l'Inde comme dans la Grèce.

Ici on peut se demander si, par le fait de l'introduction de ces légendes, le caractère moral des religions primitives a été anéanti. Nous croyons qu'il y aurait exagération à soutenir que ce caractère moral ait été détruit, et que ces religions soient devenues simplement des écoles d'immoralité. Mais ce serait aussi une grande erreur de ne pas tenir compte des conséquences funestes de ces révoltants abus. Voici, ce nous semble, quelle devait être l'impression produite. D'après l'antique tradition, constamment appuyée, soutenue et renouvelée par le témoignage de la conscience, la divinité était la source et la sanction de la morale. On savait qu'il existait dans le ciel une puissance juste, chargée de récompenser la vertu et de punir le vice. Ce rôle nécessaire et pour ainsi dire officiel appartenait aux dieux païens, aux grands dieux, et principalement à Jupiter, leur roi suprême. Ils étaient d'un commun aveu les gardiens de la foi des serments. Ils devaient châtier le vice. On pouvait avoir recours à eux contre l'oppression; mais depuis que les dieux étaient devenus des hommes, ils avaient une histoire, une vie privée, une biographie individuelle qui se trouvaient

être en désaccord avec leurs fonctions officielles. On n'essayait pas de lever cette contradiction, on vivait avec elle, comme avec une foule d'autres incohérences de la doctrine païenne, comme du reste nous-mêmes nous vivons en présence d'une foule de difficultés, d'obscurités et de choses qui ne devraient pas être telles qu'elles sont. Les gens à conscience large s'appuyaient sur l'exemple des dieux pour excuser leurs vices; les gens scrupuleux appliquaient instinctivement aux dieux assis sur leur trône ce que l'Évangile a dit des docteurs de la loi juive assis sur la chaire de Moïse : Faites ce qu'ils vous disent; ne faites pas ce qu'ils font. C'est surtout à l'occasion de Jupiter, père des dieux et des hommes, que cette opposition entre la fonction officielle et la conduite privée est la plus frappante. Jupiter, dans les auteurs grecs, est non seulement le plus grand des dieux, mais le dieu juste par excellence. Sa fille est Thémis, la justice. Il est le vengeur des crimes, le protecteur des suppliants et le dieu bon qui permet l'expiation des fautes. Son rôle de Dieu suprême apparaît avec évidence, son nom même l'indique : Ζεὺς en grec, *Jovis* en latin, ont la même racine que Θεὸς et *Deus;* son nom a été sans aucun doute à l'origine le nom commun de la divinité. Mais si nous considérons Jupiter dans la légende, quelle contradiction avec son rôle de suprême justicier! Jupiter ne règne que parce qu'il a détrôné et mutilé son père Saturne. Sa vie n'est qu'un tissu d'aventures galantes, plus licencieuses les unes que les autres; dans l'Olympe il est en guerre avec les autres dieux et déesses, et souvent semble avoir de la peine à maintenir son autorité. Il est bon de constater ces contrastes. Si l'on n'en tenait pas compte, on ne jugerait pas bien les religions païennes; on serait trop indulgent si l'on ne tenait compte

que des attributs divins mentionnés par les poètes, trop sévère si l'on s'arrêtait seulement aux légendes mythologiques.

Après tout d'ailleurs, toutes ces contradictions ne sont-elles pas contenues dans l'idée même de l'anthropomorphisme? Une fois les dieux assimilé saux hommes, ayant leurs faiblesses et leurs passions, l'univers devenait une société à l'image des sociétés humaines, dont les dieux formaient le gouvernement et la magistrature suprême. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait pu s'y trouver des représentants et même un représentant suprême de la justice couvrant de son autorité officielle une personnalité qui par elle-même provoquait un tout autre sentiment que le respect et l'admiration. Cela pouvait bien exister dans l'Olympe, car cela existe quelquefois sur la terre.

III.

L'anthropomorphisme n'est que la seconde étape du paganisme. Il en est une troisième qui lui donne sa forme définitive, c'est *l'idolâtrie*. Pour bien comprendre en quoi consiste l'idolâtrie, et pourquoi son origine a été si tardive, il faut que nous remontions plus haut et que nous cherchions quelles ont été les plus anciennes représentations de la divinité et les plus anciennes formes du culte.

Dans les premiers temps de l'humanité, lorsque l'idée de l'unité divine subsistait encore ou commençait seulement à s'altérer, il semble que c'était en présence du ciel que les sacrifices étaient offerts. Le sacrifice, ce rite étrange que l'on trouve chez tous les peuples, que l'on rencontre partout à l'état traditionnel, se célébrait au

sommet des montagnes, sur un autel de pierre ou sur un tertre. En étendant les bras vers le ciel, le prêtre offrait les victimes à Dyaus, le Dieu lumineux, représenté par la lumière céleste. A partir de ce moment, par une sorte de métaphore nécessaire, le ciel et la divinité sont devenus synonymes dans toutes les langues. Cette métaphore dure encore et ne s'effacera probablement jamais. Tel était le culte rendu à Jupiter en Arcadie, sur le sommet du mont Lycée; tel était probablement celui que les Pélasges rendaient à la divinité sans la désigner par aucun nom propre (1). Tel était encore, au temps d'Hérodote, le culte rendu par les Perses à Ormuzd (2). Chez les Latins, il n'est pas douteux que *Jovis,* qui se confondait avec le ciel matériel et avec la pluie même qui en tombait, n'ait été adoré d'une façon analogue.

Lorsque les hommes commencèrent à adorer les dieux multiples, les représentations visibles de la divinité se multiplièrent également. Quelquefois ces signes étaient fournis par la nature même des dieux. Le soleil, la lune, les planètes, les rivières étaient adorés en se tournant vers l'objet même du culte. Lorsqu'il s'agit d'êtres plus abstraits, ou lorsque l'homme sentit le besoin de signes plus précis de la divinité, on eut recours à de véritables symboles; à Rome, une épée plantée en terre représentait Mars, une pierre représentait Jupiter. Le fétichisme, conséquence de ce symbolisme, a d'ailleurs existé à une très haute antiquité; pierres sacrées, arbres sacrés, animaux sacrés, objets sacrés de toute sorte étaient l'objet du culte et étaient censés habités par la divinité. Il y a donc toujours eu des représenta-

(1) Hérodote, II, 51.
(2) *Ibid.*, I, 131.

tions visibles des dieux. Mais ces représentations n'étaient pas des idoles ; ce culte n'était pas l'idolâtrie. Les idoles proprement dites n'ont pu commencer que lorsque les dieux eurent pris dans l'imagination des peuples l'apparence d'êtres humains. L'idole c'était, non pas le dieu lui-même, quand ce dieu était un phénomène naturel, non pas un symbole obscur de la puissance du dieu, mais la représentation claire de sa forme humaine. Le dieu était censé habiter les nuages, mais l'image de son corps humain était dans le temple. Entre le dieu et l'image il y avait d'ailleurs un rapport plus intime que celui de la simple ressemblance. Le dieu était cru venir habiter mystérieusement l'image. L'image était une émanation du dieu, comme une portion de lui-même. Les termes anciens qui ont servi à désigner les idoles, εἴδωλον, *simulacrum*, sont les mêmes qui servaient à désigner les âmes des défunts ou leurs ombres. Il semble qu'il y ait une certaine analogie entre ces idées. De même que l'ombre était un reste à demi vivant du défunt, de même le simulacre, l'idole, fut une sorte d'émanation, un double de la divinité.

Du reste, l'idolâtrie une fois établie, l'identification entre les dieux et les idoles devint plus intime encore. En effet, l'idolâtrie contribua à multiplier les dieux. Chaque statue tendit à devenir un dieu distinct. Dans les villes où il y avait plusieurs temples de Jupiter ou d'Apollon, chacun de ces temples contenait une statue portant un nom spécial. Il suffit, pour constater ce fait, de parcourir la description géographique de la Grèce, par Pausanias. Dans la mythologie poétique, il y a un seul Apollon, un seul Jupiter, un seul Bacchus, auxquels sont attribuées une série d'aventures. Dans le culte, on compte jusqu'à 55 Apollons, 18 Bacchus, 61 Jupiters dis-

tincts les uns des autres, désignés par un nom particulier et exigeant un culte spécial.

Ici nous prévoyons une objection qui sera faite par nos adversaires, ou même qui naîtra dans l'esprit de quelques chrétiens. On pourra dire qu'il se passe au sein du catholicisme, par l'effet du culte des images, quelque chose de semblable à la multiplication des dieux païens par l'idolâtrie. On pourra comparer les cultes des diverses idoles, ou des divers sanctuaires, au culte de diverses images d'un même saint et principalement de la sainte Vierge. On pourra dire que la différence entre Apollon Pythien et Apollon Lycien, entre Minerve Suniate et Minerve Larisséenne, est sembable à celle qui existe entre Notre-Dame de Chartres et Notre-Dame de Paris. Mais ce serait une assimilation très inexacte. Il y a en effet entre le christianisme et le paganisme, sous des formes extérieures analogues, une différence profonde. Dans le christianisme il existe un enseignement doctrinal, directement opposé à l'abus du culte des images. Le catéchisme chrétien est à lui seul une défense contre la superstition, aussi bien que contre l'irréligion. Le catéchisme apprend à tous qu'il y a un Dieu unique invisible, que la sainte Vierge n'est qu'une créature qui a eu l'honneur d'être la Mère de Dieu, qu'elle est unique, et que ses diverses statues ne sont que les représentations d'une même patronne céleste. En présence d'un tel enseignement, la croyance à la divinité des statues, ou à leur puissance individuelle spéciale, ne peut être qu'un abus, une superstition condamnée par l'enseignement officiel, et que l'autorité ecclésiastique a le droit de réprimer quand elle les constate. Ces supertitions ne pourraient prédominer que si l'enseignement chrétien était détruit. Mais dans le paganisme il n'y avait aucun en-

seignement doctrinal, aucune autorité chargée de maintenir la foi. De plus il n'y avait aucune doctrine précise; la croyance au Dieu unique avait disparu: les divers dieux du paganisme n'avaient été à l'origine que les décompositions d'une même divinité : pourquoi ne se serait-elle pas décomposée davantage? Pourquoi Apollon Lycien et Apollon Pythien ne seraient-ils pas devenus deux dieux différents, Apollon dieu solaire lui-même étant déjà un dédoublement du soleil Hélios ? Rien donc ne serait plus faux que de prétendre justifier l'idolâtrie en disant que les statues n'étaient que des images de la divinité et des symboles de ses attributs. Les philosophes ont pu penser ainsi ; mais pour la foule les idoles étaient des dieux véritables.

L'idolâtrie avait pour effet de fixer le polythéisme dans la pensée des peuples, de lui donner une forme sensible capable de saisir l'imagination. Elle était la destruction complète de l'idée du Dieu suprême. Ces dieux plus ou moins vagues, qui sortaient l'un de l'autre et se confondaient ensemble, sont devenus maintenant des êtres visibles distincts; quand on allait devant la statue qui s'identifiait avec l'un, on savait bien qu'on n'adorait pas l'autre.

L'idolâtrie eut aussi pour effet de donner une forme populaire à l'anthropomorphisme et à toutes les légendes mythologiques scandaleuses qui en étaient l'accompagnement nécessaire. Ces légendes, quand elles n'étaient pas représentées elles-mêmes d'une manière plastique, trouvaient maintenant un double appui dans l'imagination populaire : le récit ou le chant poétique, et l'idole à laquelle le chant se rapportait. Le culte d'ailleurs se modelait souvent sur la mythologie et était destiné à en rappeler les principales scènes.

Telle fut la grande transformation qui constitua définitivement le paganisme antique. Elle était accomplie avant les temps historiques dans la Chaldée et la Babylonie, vrais pays des idoles. Dans l'Égypte les idoles sont aussi très anciennes, mais elles jouent un moins grand rôle : il n'y a pas d'idoles dans le sanctuaire intime des temples égyptiens. En Grèce, il est parlé dans l'*Iliade* d'une statue de Minerve, mais l'idolâtrie ne semble s'être établie généralement que plus tard. A Rome, Varron nous dit que les premières idoles ont été établies cent soixante-dix ans environ après la fondation de Rome. En Chine et dans l'Inde, l'idolâtrie a été plus récente encore, et n'a guère commencé que quelques siècles avant l'ère chrétienne, après la fondation de la religion de Bouddha.

IV.

Nous venons de décrire, dans son ensemble, le mouvement graduel des idées qui a amené les hommes de la notion d'un Dieu unique et invisible jusqu'à l'adoration grossière des objets matériels.

Nous ne devons cependant pas croire que ce mouvement ait été si continu et si universel qu'il n'y ait pas eu de réaction ni de retour vers des idées plus saines. Il est incontestable au contraire que, parallèlement à cette décadence, un certain progrès moral et religieux a eu lieu chez les peuples païens, et particulièrement chez les Grecs. L'idée de Zeus, dieu souverain, législateur et juge, devient plus claire et plus complète chez les poètes lyriques et particulièrement dans les œuvres de Pindare. Le caractère local du culte fut combattu par la formation de grands empires ou par les confédérations

religieuses aussi bien que politiques des républiques grecques entre elles. L'idée de la vie future et de la rétribution se développa dans les mystères du culte de Cérès et de Bacchus.

Mais ces progrès étaient trop partiels et trop superficiels pour qu'ils pussent empêcher la décadence générale et les conséquences funestes de l'établissement du culte des idoles.

Au lieu d'amener une réforme et une amélioration dans le culte, ce développement d'idées plus saines n'eut pour résultat que de rendre les croyances plus faciles à ébranler dans l'âme de ceux qui réfléchissaient. Aussi, quand la philosophie grecque s'éveilla, la tradition corrompue du paganisme ne put trouver grâce devant elle. Cet amas de légendes parut insoutenable et indigne d'hommes sérieux et consciencieux. Néanmoins il était impossible de détruire des coutumes si fortes. L'idolâtrie en effet avait fixé et affermi l'erreur fondamentale du polythéisme. La religion ayant pris un corps visible, tant dans ses objets que dans ses cérémonies, était devenue une institution sociale très puissante et capable de traverser les siècles. Les premières attaques contre les dieux soulevèrent une vive indignation populaire et attirèrent un prompt châtiment sur leurs auteurs. Cette crainte d'ailleurs n'était pas la seule qui arrêtât les esprits disposés à secouer ouvertement le joug de la tradition. Les philosophes eux-mêmes n'échappaient pas à l'influence des croyances de leur temps, et, tout en se moquant de tel récit relatif à Jupiter, beaucoup d'entre eux auraient cru commettre un sacrilège en manquant à quelqu'un des rites traditionnels. Il s'établit ainsi une sorte d'opinion moyenne : les légendes mythologiques furent rejetées, et leur invention mise à la

charge des poètes. Les cérémonies du culte furent considérées comme bonnes, utiles et nécessaires, comme destinées à attirer sur la patrie ou sur ceux qui invoquaient les dieux, la protection de la puissance divine, quelle qu'elle fût et quel que fût son nom. Il se fit une sorte de partage dans les esprits, une religion nationale et officielle, accompagnée d'une assez grande incrédulité privée.

C'est une question difficile de savoir dans quelle mesure l'accusation portée contre Socrate d'avoir attaqué la religion nationale était fondée. Il est certain qu'avant de mourir il fit sacrifier un coq à Esculape; nous pouvons croire qu'il fit cet acte conforme à la tradition, de bonne foi et sans mentir à sa conscience; son attitude si calme avant sa mort semble l'indiquer. D'un autre côté, il paraît qu'il aurait refusé de se faire initier aux mystères d'Éleusis, ce qui semble indiquer un certain scrupule à l'égard du paganisme, ou du moins de quelques-uns de ses usages. Si nous devons en croire Platon, Socrate ne se serait justifié que d'une manière équivoque du reproche de ne pas croire aux dieux populaires. Quoi qu'il en soit, l'ébranlement des croyances traditionnelles dans les classes intelligentes et élevées ne fit que s'accroître. Une marque évidente de cette incrédulité est la popularité qu'obtint dans les derniers siècles avant l'ère chrétienne l'*évhémérisme*, cette doctrine rationaliste qui faisait des dieux de l'Olympe des hommes, et de tous les faits surnaturels contenus dans les traditions, des inventions des poètes.

La foi du peuple cependant ne fut pas ébranlée, mais elle fut altérée et rendue peut-être plus grossière par l'invasion des cultes orientaux, de ces mystères étranges d'Isis et de Cybèle, où l'ascétisme et les mortifications

violentes se joignaient aux excès, et où tout semblait se réunir pour exciter l'âme d'une manière maladive et produire une violente exaltation de l'imagination. Défendues d'abord, puis tolérées par le pouvoir civil, ces superstitions bizarres et souvent licencieuses et cruelles, acquirent une grande puissance sur les peuples. Le scepticisme dans les classes supérieures, une dévotion superstitieuse dans le peuple, un culte officiel purement extérieur, tel était l'état du paganisme, lorsque la lumière de l'Évangile se leva sur l'univers.

La lutte du nouveau culte contre l'ancien dura près de six siècles : mais à la fin du troisième siècle la prédominance passa de l'ancien culte au nouveau, et les derniers siècles du paganisme ne furent qu'une lente agonie. Pendant la première période de la lutte, le polythéisme, intimement uni à la constitution des sociétés antiques et de l'empire romain, se défendit principalement par la force et la persécution. Néanmoins des efforts sérieux furent faits pour le réformer et pour constituer une doctrine capable de lutter sur le terrain intellectuel et moral contre l'enseignement nouveau. Les stoïciens essayèrent d'expliquer allégoriquement les fables païennes. Les platoniciens, comme Plutarque et Apulée, voulurent justifier les dieux, sans nier les légendes, par une ingénieuse distinction entre les dieux qui restaient toujours purs et immaculés dans l'Olympe, et des démons ou génies inférieurs portant le même nom que chaque dieu et à qui seraient arrivées les aventures racontées par les poètes. Au milieu du second siècle, il y eut un essai d'établir une sorte de monothéisme officiel imparfait, sous la forme d'un culte universel du Soleil, qui n'aurait été que le symbole du Dieu suprême. Plus tard Julien l'Apostat essaya de ressusciter le paganisme, en s'appuyant à la fois sur

la théurgie et les théories panthéistes de l'école néoplatonicienne. Mais tous ces efforts furent vains; rien ne put empêcher la décomposition graduelle de ce cadavre tombant en pourriture.

Cette religion si puissante, qui à l'époque de la fondation du christianisme était répandue de l'Espagne et des Gaules jusqu'aux Indes, s'écroula tout entière. Les milliers de temples que Pausanias visitait et décrivait si florissants deux siècles après notre ère, disparurent de la face de la terre. Les dieux païens, après avoir été condamnés par les Pères de l'Église comme des démons, sont devenus dans l'opinion des hommes, des êtres imaginaires, de purs noms auxquels rien ne correspond de réel. Leurs statues vénérées et auxquelles on attribua si longtemps une vertu surnaturelle ne sont plus que l'ornement de nos musées et de nos jardins. Leur vertu cachée s'est évanouie, leur beauté artistique seule a subsisté. Cette ruine a été totale, et de cette puissante religion il n'est rien resté.

C'est à tort, en effet, que certains auteurs ont dit que le christianisme a emprunté quelque chose à la religion païenne. Le christianisme a emprunté à la société gréco-romaine beaucoup de choses : les langues grecque et latine, la forme de la pensée, un certain nombre de conceptions philosophiques, des principes de législation et de gouvernement; mais il n'a rien emprunté au culte païen. Les premiers chrétiens auraient considéré comme une souillure tout usage, toute pratique, provenant directement d'un culte impie et réprouvé. Si, plus tard, il s'est rencontré entre le christianisme et le paganisme des ressemblances extérieures, si nos temples contiennent des statues comme les temples païens, si les cérémonies du culte, les processions, les encensements ont

une certaine ressemblance dans les deux religions, il ne faut point voir dans ces faits une imitation d'un culte maudit quand il existait, et oublié depuis qu'il a disparu. Il ne faut y voir que la ressemblance nécessaire entre toutes les religions, provenant des instincts et des besoins de la nature; ce sont les formes qui conviennent à toutes les doctrines vraies ou fausses, divines ou terrestres, comme les habits sont faits pour tous les hommes, sages ou sots, vertueux ou méchants.

V.

Il nous reste, après avoir terminé cette rapide histoire du polythéisme, à faire brièvement l'appréciation de cette religion.

Au point de vue intellectuel et doctrinal, nous pouvons dire qu'elle est absolument de nulle valeur. Il n'y avait dans le polythéisme aucun enseignement, il ne pouvait en exister aucun, parce qu'il n'y avait réellement pas de doctrine. Les notions que nous avons appelées théologiques et que nous avons remarquées dans l'antique tradition, étaient détruites par le polythéisme. Une théologie du polythéisme était impossible. Comment, en effet, aurait-elle défini les divinités auxquelles le culte était rendu ? L'idée d'un dieu païen est une idée incohérente et contradictoire. Les païens ne concevaient pas, comme nous le faisons, la divinité élevée infiniment au-dessus de la nature, dans une région supérieure et transcendante; la divinité pour eux étant dans la nature elle-même, elle en était la partie la plus noble et la plus élevée. Ce qu'ils adoraient, c'était la partie divine, la partie sacrée de la nature, par opposition à la partie profane. Mais où poser

la limite? Si par divin on entend infini, parfait, on est ramené au monothéisme. Si l'on entend simplement par ce mot quelque chose de puissant, une force, on aboutit au panthéisme absolu, où tout devient également Dieu. Quelle raison y a-t-il de choisir tels êtres pour les déclarer des dieux et de refuser cet honneur à d'autres? On adorait les grands phénomènes, pourquoi pas les petits? la mer et les fleuves, pourquoi pas les sources, les gouttes d'eau? Pendant quelque temps on a considéré les dieux comme immortels; les hommes étant mortels ne pouvaient donc être dieux en cette vie, puisqu'ils devaient mourir : ils ne pouvaient l'être qu'après leur mort. Mais cette distinction tomba bien vite. En Égypte, on adora le Pharaon vivant. Dans l'empire romain, si Rome réservait son culte à l'empereur mort, les provinces élevaient des temples à l'empereur vivant, fût-il un monstre ou un fou, fût-il Néron ou Caligula! Les animaux étaient dieux, pourquoi pas les plantes? Il n'y avait aucune raison logique pour élever une barrière quelconque à la porte du panthéon ; y entrait qui voulait ou plutôt qui savait trouver des adorateurs. Quels attributs pouvaient être considérés comme caractéristiques d'une divinité aussi facile à acquérir? Tout pouvant être dieu, être dieu c'était en réalité n'être rien; c'était une pure qualification extérieure, le seul fait d'avoir des temples et des autels. Cette absence d'enseignement est évidente dans le paganisme. Jamais le polythéisme n'a eu d'autres théologiens que les poètes, et l'on sait quelle singulière théologie ils présentaient à leurs lecteurs.

Si le polythéisme était nul au point de vue doctrinal, pouvait-il être puissant au point de vue moral? A priori, cela est impossible. L'homme est toujours disposé à échapper à la morale, et il y échappe quand cette morale

n'est pas liée à une doctrine invariable. Dans la religion juive, et même dans le christianisme, la forme tend toujours à l'emporter sur le fond, les cérémonies sur la disposition du cœur, la liturgie extérieure sur la conversion véritable de l'âme. Par la bouche d'Isaïe, Dieu se plaint de ceux qui venaient sacrifier des boucs et des génisses, mais dont les mains étaient souillées de crimes (1). Les mêmes plaintes se rencontrent chez les prédicateurs de tous les temps. Du moment donc que l'enseignement doctrinal manquait dans le paganisme, la véritable puissance morale, la véritable action sur les cœurs ne pouvait pas s'y rencontrer. Les païens invoquaient leurs dieux pour obtenir des biens temporels, ils ne songeaient pas à leur demander de les rendre meilleurs. Avons-nous besoin d'ajouter qu'outre ce vice apparent, le polythéisme en présentait bien d'autres? Les légendes mythologiques étaient un enseignement corrupteur. Le culte contenait un certain nombre de cérémonies d'une obscénité révoltante. Sans parler des bacchanales, des orgies des prêtres de Cybèle, sans parler du culte de Vénus, il y avait certaines cérémonies religieuses, certaines processions où figuraient les pieuses matrones et les jeunes filles des confréries, qui seraient aujourd'hui et en l'état de nos mœurs impossibles à tolérer et que la police si facile de nos grandes villes ne pourrait supporter (2). Quelquefois les autorités civiles se donnaient la mission de rétablir un peu d'ordre et de décence dans ce monde païen, où la pudeur était partout obligée de se voiler. On défendait certains spectacles indécents, mais on s'arrêtait devant les cérémonies

(1) Isaïe, I, 11, 15.
(2) Bas-reliefs de Medinet-Abou (collection de Champollion).

religieuses, parce que, disait-on, les dieux voulaient être honorés ainsi. Je veux croire que ceux qui accomplissaient ces cérémonies le faisaient quelquefois de bonne foi et par un véritable sentiment religieux, mais cela ne change pas la nature des actes eux-mêmes, et, quoi qu'on fasse, il est impossible de voir là un enseignement moral.

Nul quant à la doctrine, impuissant quant à la morale, quand il n'était pas corrupteur, le paganisme antique était-il donc une religion vaine et sans force? Nullement, cette religion était très efficace sur l'imagination et sur le cœur; elle savait inspirer le terreur et l'amour. Elle constituait une institution extrêmement puissante. Sa force venait en premier lieu de ce qu'elle correspondait à un besoin puissant de l'humanité, le besoin du surnaturel, de la croyance à l'invisible, de relations avec ce qui dépasse l'horizon borné de cette terre. Ce besoin était-il plus vivace dans l'antiquité et chez les peuples barbares? A-t-il diminué depuis que le monde est mieux connu, que son étendue s'est manifestée à notre science, ou n'est-ce pas plutôt le christianisme qui, en obligeant l'humanité à chercher l'invisible dans une région supérieure et idéale, où l'on n'entre que par la vertu et le sacrifice, l'a déshabituée de ce commerce continuel avec un monde surnaturel? Quoi qu'il en soit, le païen se croyait constamment en rapport avec des puissances cachées. Il tremblait devant elles; il essayait de les apaiser; il implorait leur appui. Le culte lui était nécessaire pour bien vivre avec les esprits dont il se sentait entouré. La puissance de la croyance au surnaturel dans le paganisme est un phénomène d'autant plus étrange, que les faits soi-disant miraculeux que nous rapportent les historiens nous semblent moins frappants et moins avérés. Ce que nous savons des ora-

cles de Delphes et de Thèbes nous semble ridicule; ils étaient cependant consultés avec foi par tout l'univers hellénique. La divination, les aruspices, les présages, nous semblent des folies; c'était à l'époque païenne un des objets de la foi populaire. Aux sanctuaires d'Epidaure et de Dodone, nous trouvons de nombreux ex-voto se rapportant à des guérisons obtenues par les pèlerins. Qu'y avait-il de réel dans ces faits? Quelle était la part de l'imagination? Quelle était celle de l'action des esprits mauvais? Pouvait-il y avoir, pour des âmes de bonne foi qui ne voyaient rien au delà de l'horizon du paganisme, des prières exaucées et des miracles obtenus du vrai Dieu par l'effet de cette religion qui est gravée dans toute conscience humaine? Nous ne pourrons jamais résoudre ces problèmes. Ce qui est certain, c'est que la foi au surnaturel était très puissante chez les païens.

Les religions païennes satisfaisaient en outre le sentiment religieux. Elles produisaient des émotions religieuses; elles touchaient certaines fibres inférieures de l'âme humaine, sans pouvoir ébranler les fibres supérieures, celles qui ne vibrent que pour le véritable idéal moral. L'alliance de l'émotion religieuse avec la satisfaction des passions est un phénomène qui se rencontre souvent dans l'histoire de l'humanité. C'est la source du faux mysticisme que l'Église est constamment obligée de surveiller et de réprimer. Or, il est évident qu'un mysticisme de ce genre se trouvait dans la religion païenne et qu'il pouvait produire un enthousiasme d'autant plus puissant qu'il n'entraînait pas de contrainte morale, ni d'efforts contre les passions.

A ces moyens d'action, les religions païennes en joignaient un autre. Elles étaient éminemment nationales et sociales. Elles entraient dans la vie des cités et des

peuples. Elles étaient un élément de cohésion entre les hommes, et recevaient elles-mêmes un appui du pouvoir civil. Elles étaient peut-être d'autant mieux adaptées à cette œuvre inférieure et purement terrestre, qu'elles avaient une doctrine moins précise et une morale moins exigeante. Elles fournissaient un appui à la vie sociale et n'étaient pas une gêne pour l'autorité ni pour les caprices de la foule.

Telles sont les principales causes de la puissance et de l'efficacité du polythéisme. Maintenant, tout compensé, le paganisme était-il un bien ou un mal? Tout dépend du point de vue où l'on se place. Si l'on veut comparer le polythéisme antique à un état de l'humanité où il n'y aurait aucune religion, à l'état où voudraient nous amener les matérialistes modernes, peut-être la conclusion sera-t-elle que, tout compte fait, le paganisme est préférable et que mieux vaut une croyance quelconque, même superstitieuse, à un monde invisible, qu'un état où l'homme serait entièrement renfermé dans le monde terrestre. Nous pouvons, je crois, ratifier sur ce point le jugement d'un païen, Apulée, répondant aux philosophes de son temps (1). La philosophie négative essayait, comme elle fait de nos jours, de fermer toute communication entre l'homme et la divinité. « Quelle sentence! s'écrie Apulée; quoi donc, les hommes seraient séparés de tout contact des immortels, enfermés dans le Tartare dès cette vie, privés de toute communication avec les dieux! Pas un être céleste veillant sur eux, comme le pâtre sur ses brebis, l'écuyer sur ses cousiers, le bouvier sur ses troupeaux! Pas un être qui réprime leurs colères, soulage leurs souffrances, vienne en aide

(1) Apulée, *De Deo Socratis.*

à leur pauvreté! S'il en est ainsi, que pouvons-nous devenir? Nul dieu, dis-tu, n'intervient dans les affaires humaines? A qui donc adresserai-je mes prières? à qui offrirai-je mes vœux? A qui immolerai-je mes victimes? Qui invoquerai-je pendant tout le cours de ma vie, comme soutien des malheureux, protecteur des bons, adversaire des méchants? Qui prendrai-je, et-c'est là un besoin de chaque jour, à témoin de mes serments? » Apulée a raison, et le paganisme, tout corrompu qu'il était, valait mieux que l'irréligion absolue.

Mais si, nous plaçant à un autre point de vue, nous considérons l'humanité comme un être progressif, qui avance de siècle en siècle et qui doit s'élever d'époque en époque à une civilisation plus haute, alors nous pouvons nous demander si le polythéisme s'est associé à ce progrès, s'il en a été la cause ou si, au contraire, il n'a pas été l'obstacle à cette marche vers le bien. La réponse est très simple. Pour que le polythéisme fût un instrument de progrès, il aurait fallu qu'il fût lui-même progressif, ou du moins qu'il contînt une doctrine stable et déterminée. Or, nous avons vu que son histoire est, tout balancé, celle d'une longue décadence, d'un progrès continuel dans l'erreur, du polythéisme simple à l'anthropomorphisme, de l'anthropomorphisme à l'idolâtrie, et qu'il a abouti au néant de toute doctrine. Il n'a donc pu contribuer au progrès. Si l'humanité a avancé, c'est par la philosophie, la politique, par le travail de la raison; ce n'est pas par l'effet de sa religion. Les législateurs ont pu se servir du culte, mais ce n'est pas dans le culte qu'ils ont puisé leurs inspirations. Les philosophes ont pu le respecter, mais ils ont fait leurs œuvres à côté des temples et des autels, sans s'occuper de ce qui s'y passait. Ils ont quelquefois essayé

d'interpréter le paganisme et de s'en servir, mais avec peu de succès; la religion populaire leur a échappé et n'a été qu'un obstacle à leur œuvre. Le véritable progrès de l'humanité s'est fait à côté du paganisme et en dehors de ses cérémonies. Le progrès ne peut se faire que par la vérité. Or cette vérité existait, comme nous l'avons dit, dans les antiques traditions; elle a pu être développée, elle a pu renaître même par les efforts individuels de la raison et de la conscience humaine, mais elle n'a pu recevoir aucun secours des formes mensongères du paganisme.

Ici se présente un problème très grave et qui sera probablement toujours insoluble pour notre science. Comment, pendant ces longs siècles d'erreur, les hommes de bonne foi pouvaient-ils entrer en rapport avec le vrai Dieu? Pouvaient-ils traverser les voiles du paganisme et par leur bonne volonté rectifier ses symboles faux? Ou bien devaient-ils chercher Dieu directement par la conscience, en dehors de toute forme religieuse? Tertullien, dans son *Apologétique*, s'est posé lui-même cette question et lui a donné une solution qui est peut-être la meilleure qui ait été imaginée. Il dit qu'à côté du paganisme subsistait l'idée du Dieu unique, et que cette idée se manifestait dans les locutions populaires. Dans ces temps, au lieu d'invoquer Jupiter, les païens s'écriaient souvent : O Dieu, venez à mon aide! La langue littéraire, il est vrai, parle le plus souvent des dieux au pluriel, Θεοὶ, *Dii*, et de la divinité au neutre, τὸ θεῖον, *numen*, mais le peuple conservait le nom simple du vrai Dieu personnel (1). C'est ce que Tertullien appelle le té-

(1) On trouve quelquefois le terme de Θεός, Dieu, ou bien ὁ Θεός, le dieu; mais généralement ce terme se rapporte à un dieu païen précédemment nommé, ou dont le nom est sous-entendu.

moignage de l'âme naturellement chrétienne. Peut-être est-ce par l'effet de cette connaissance directe et pour ainsi dire instinctive de Dieu, manifestée dans ces locutions populaires, que les païens de bonne foi pouvaient faire des prières utiles et obtenir le pardon de leurs fautes. Cette solution est peut-être la meilleure. Néanmoins la question reste obscure, et peut-être vaut-il mieux renoncer à la résoudre et nous en tenir à ce que la foi nous enseigne au sujet de la bonté de Dieu, de sa justice et de sa miséricorde, et à ce que saint Paul nous dit des païens, qui, n'ayant pas de loi écrite, seront jugés d'après la loi naturelle gravée dans leur conscience.

Mais, quoi qu'il en soit de ce problème, il reste certain que ce n'est pas au polythéisme antique, doctrine vaine et illusoire, que nous pouvons demander le secret de notre destinée. Des affirmations sans fondement, des traditions si profondément altérées et compliquées par tant de fables, ne sont pas la base d'une conviction raisonnable et sérieuse. La croyance à la vie future et au jugement, que nous trouvons si puissante en Égypte, n'échappe pas à cette faiblesse. Cette croyance peut valoir comme témoignage instinctif de la conscience humaine, de la raison; mais elle n'est pas appuyée sur un témoignage authentique, nous permettant de savoir avec certitude ce qui se passe au delà du tombeau. Elle n'est pas, comme la croyance chrétienne, garantie par la parole d'un Dieu vraiment mort et ressuscité. Nous n'avons donc rien à demander sur notre avenir au polythéisme. Il nous reste à chercher si nous rencontrerons une parole plus croyable et une autorité plus sûre dans les réformes doctrinales de l'extrême Orient.

CHAPITRE V.

LES RÉFORMES DOCTRINALES DU POLYTHÉISME.

Le polythéisme traditionnel que nous venons d'étudier est la décomposition, la décadence et la corruption des antiques traditions spiritualistes qui apparaissent à l'aurore de l'histoire. Tandis que l'humanité était sous d'autres rapports en progrès, que les mœurs s'étaient adoucies, que la pensée était devenue plus précise et plus subtile, que les moyens de communication entre les hommes, le langage, l'écriture, les arts et l'industrie s'étaient développés, la religion proprement dite tombait en décadence; l'idée du Dieu unique était remplacée par celle d'êtres multiples; l'idolâtrie grossière et le culte direct des êtres visibles remplaçaient l'antique symbolisme. Partout, par l'effet de cette décadence, le polythéisme aboutissait à un véritable néant doctrinal, à un ensemble de cérémonies vaines, efficaces d'une certaine manière sur l'imagination, mais sans lumière pour l'intelligence, sans effet sur la conscience.

Cette impuissance du polythéisme est universelle. La seule exception qu'on puisse lui supposer, celle des doctrines élevées de la religion égyptienne, rentre dans la loi générale. Nulle part en effet la décadence des idées religieuses n'est plus sensible qu'en Égypte ; et la beauté et l'élévation de certaines parties de la littérature religieuse de ce pays, ne fait que rendre plus saillante l'impuissance pratique du paganisme. L'espace me man-

que dans cette étude pour parler avec détail des croyances de l'Égypte. J'en dirai seulement quelques mots, pour prévenir l'objection qui pourrait naître dans l'esprit de ceux qui, frappés de la beauté des symboles de cette antique religion, trouveraient qu'elle ne mérite pas d'être comprise dans la condamnation générale que nous avons portée contre le polythéisme. Nous trouvons, il est vrai, en Égypte une belle doctrine sur un Dieu unique, invisible, éternel, qui n'est représenté par aucune image et à qui aucun temple n'est érigé. Nous y trouvons aussi des idées très élevées sur la vie future et sur le jugement après la mort. La pureté de l'âme, que semble exiger au premier abord la déclaration que le défunt doit prononcer devant le tribunal d'Osiris, est remarquable et contient un noble enseignement moral. Ces doctrines remontent à une très haute antiquité. Elles sont un des éléments de l'antique civilisation de l'Égypte, et nous montrent, non seulement la conservation d'anciennes traditions, mais tout un travail philosophique sur ces données primordiales qui est probablement l'œuvre de l'antique sacerdoce égyptien. Il semble qu'il y ait eu, à cette époque reculée, une école de philosophie religieuse semblable à celles qui se rencontrent plus tard dans le même pays. Mais, chose singulière, le polythéisme le plus absolu, le culte des animaux sacrés, le culte d'adoration au Pharaon, remontent aussi à une très-haute antiquité. Les mêmes prêtres qui écrivaient de si belles sentences sur le Dieu invisible qui n'a pas de temples, étaient les ministres du culte des dieux païens dans les immenses temples d'Abydos et de Memphis. Dans ce même livre des morts, à côté de la morale pure, se trouvent les formules magiques les plus bizarres. La confession du défunt, toujours identique, quelle qu'ait été sa

vie, ne peut elle-même être considérée que comme une espèce d'amulette ou de forme liturgique de purification.

Il n'est pas nécessaire, pour expliquer ces contrastes, de supposer, comme l'ont fait certains auteurs, que les prêtres égyptiens avaient une doctrine secrète réservée aux seuls initiés. Il suffit d'admettre qu'ils ont laissé subsister et se développer les superstitions populaires, tout en conservant pour eux-mêmes et en fixant dans leurs livres une doctrine plus élevée et en interprétant symboliquement la multiplicité des dieux, l'idolâtrie et les animaux sacrés. Cette doctrine supérieure, n'étant pas enseignée d'une manière populaire, devenait par là même inintelligible à la foule; elle était déjà pour la masse des Égyptiens un enseignement et une doctrine hiéroglyphique. De plus, dans les derniers temps de la religion égyptienne, avant la conquête de l'Égypte par les Grecs, cette doctrine plus élevée s'effaça; la religion devint de plus en plus matérielle; elle se réduisit à l'adoration directe du soleil, du Pharaon, du taureau Apis, dont les actes de décès rédigés sous la forme du plus grossier fétichisme, ont été retrouvés dans les mausolées. Tel est le témoignage unanime des égyptologues, telle est en particulier la conclusion des conférences faites à Westminster en 1879 par M. Lepage-Renouf, qui résument la science la plus récente sur la religion de l'Égypte. L'Égypte n'échappe donc pas, quelles que soient les apparences contraires, à cette grande faiblesse du paganisme, le néant doctrinal. Les doctrines élevées qui se trouvent dans ses monuments n'ont pas atteint le peuple et n'ont pas résisté au violent courant de fétichisme matérialiste qui provenait de la forme même du culte. Il y avait contradiction entre le culte et la doc-

trine: c'est le culte grossier qui l'a emporté, sans du reste qu'il semble y avoir eu d'essai de résistance, les sages de l'Égypte ne s'étant nullement proposé d'éclairer et d'instruire la masse de leurs concitoyens.

Ce néant doctrinal universel, cette superstition contraire à la raison et indifférente à la morale, qui régnait dans l'univers et allait toujours croissant, ont dû provoquer la naissance de cultes nouveaux plus raisonnables et plus purs. Bien loin qu'il y ait lieu de s'étonner qu'il s'en soit formé, il est étrange au contraire qu'il n'y en ait pas eu davantage, et que dans l'Occident le seul renouvellement religieux que l'histoire atteste ait sa source dans la Judée. Nous ne devons pas être surpris qu'il ait existé des religions nouvelles inventées par l'homme. Nous ne devons pas non plus trouver étrange que ces religions contiennent une assez grande somme de vérités et qu'elles aient eu une efficacité morale réelle. Il y avait en effet, dans la tradition primordiale, un fond considérable de hautes vérités spiritualistes. Le travail de la raison et de la conscience pouvait soutenir, relever, développer ce trésor antique. A la rigueur, l'homme aurait pu inventer Dieu et la vie future. Que des hommes de génie, que des hommes de bien même, ou que des corps sacerdotaux aient pu, en se servant de ces ressources, créer des doctrines nouvelles, les mettre par écrit, organiser un enseignement pour les conserver et les répandre, cela n'a rien qui dépasse les forces de l'humanité; il est même assez facile de comprendre que, dans l'absence de toute doctrine positive, les hommes aient écouté assez volontiers un nouveau maître, pourvu qu'il ne leur ait pas demandé de renoncer trop brusquement à leurs usages, et qu'il ait eu l'art de les convaincre de sa supériorité.

On s'explique aussi que les fondateurs de religions aient pu quelquefois se croire de bonne foi inspirés par le ciel, que dans d'autres cas ils se soient servis d'un titre prétendu de prophètes pour attacher plus d'autorité à leurs paroles. Étant donnés, d'une part, la crédulité humaine et le besoin que les hommes ont d'une autorité, et d'autre part l'ambition et le désir du pouvoir et de l'influence, on comprend que de telles prétentions aient été alléguées, et que ceux qui se sont ainsi déclarés les interprètes des volontés célestes aient pu se faire écouter. Nous pouvons donc nous attendre à rencontrer des religions inventées par les hommes, contenant beaucoup de vérités utiles, ayant une certaine efficacité et admises sur la parole d'hommes considérés comme des prophètes. Ce seraient alors des révélations imaginaires, des doctrines venant réellement de la terre, bien que leurs adhérents croient qu'elles viennent du ciel; ce seraient des religions subjectivement divines, divines dans la pensée de leurs adeptes.

Mais il est possible qu'il existe des institutions religieuses vraiment et objectivement divines, qui montrent par des caractères inimitables la réalité de leur origine céleste. Nous les reconnaîtrons à une perfection plus complète de la doctrine, à une efficacité morale supérieure, à une énergie plus grande pour lutter contre les passions humaines, à un succès qui ne pourra s'expliquer, vu les circonstances, que par une force céleste. Leurs fondateurs, s'il en existe, ne se contenteront pas de se déclarer des envoyés célestes, ils le prouveront par une vie exceptionnelle, par des œuvres que Dieu seul peut faire. Enfin, s'il existe plusieurs de ces religions, comme il n'y a qu'un Dieu et qu'une seule humanité, elles devront s'accorder, se connaître mutuelle-

ment et être liées ensemble, de manière à ne former, bien qu'il puisse y avoir des révélations distinctes et successives, qu'une seule œuvre divine.

C'est évidemment une œuvre de ce genre et non une autre qui peut seule nous donner ce que nous cherchons, une certitude supérieure à celle de la philosophie relativement au monde invisible et à la vie future. Toutes les religions humaines manquent d'autorité. Les vérités qu'elles contiennent ou ont été découvertes par leurs fondateurs, et alors n'ont qu'une valeur philosophique, ou proviennent de la tradition primordiale, et n'ont alors que la valeur même de cette tradition. Or, ce que nous cherchons, c'est une certitude supérieure à celle de la philosophie, et quant à ces traditions premières, bien que nous ayons montré que l'origine divine de la religion est vraisemblable, nous n'avons pas osé affirmer qu'elle soit certaine. Une révélation postérieure vraiment divine peut donc seule nous donner la certitude que nous cherchons. C'est dans cette pensée, c'est afin de découvrir cette perle précieuse, nécessairement unique si elle existe, que nous allons examiner les diverses doctrines qui ont tenté avec plus ou moins de succès de réformer le polythéisme traditionnel ou de se substituer à lui.

Les réformes que nous allons étudier sont celles de la Chine, de la Perse et de l'Inde, c'est-à-dire des trois grands peuples de l'extrême Orient ayant eu chacun une histoire et une civilisation indépendantes l'une de l'autre.

I.

Il y a dans l'empire chinois trois religions officielles qui portent le nom de trois personnages célèbres : Con-

fucius, Lao-tseu et Bouddha. Le bouddhisme est originaire de l'Inde : nous en ferons plus tard une étude spéciale; nous pouvons dire seulement que le bouddhisme populaire tel qu'il existe en Chine, sous la forme du Lamaïsme et du culte de Fô, est actuellement une grossière idolâtrie. Il est même vraisemblable que ce n'est que lors de l'établissement officiel du bouddhisme en Chine que le culte des statues et des images a été établi. Le spèlerins bouddhistes chinois appellent le bouddhisme la doctrine des images venues de l'Occident (1).

Le Taosisme, ou le culte dont l'origine est attribuée à Lao-tseu, ne diffère guère du bouddhisme populaire. Le fondateur prétendu de ce culte est un philosophe qui vivait en Chine au cinquième siècle avant l'ère chrétienne, qui a laissé un livre de panthéisme mystique nommé Tao-te-king, et qui passe pour avoir énoncé de belles maximes sur l'humilité et la charité. Mais l'opinion des sinologues compétents est que le Taosisme moderne n'a nullement été fondé par Lao-tseu. Selon Legge (2), professeur à Oxford et éditeur des classiques chinois, le Taosisme ne serait qu'un ramassis des vieilles superstitions de la Chine rejetées par Confucius, et dont une réaction contre la doctrine de ce sage aurait formé une religion populaire. Les fondateurs de ce culte l'auraient placé sous le nom de Lao-Tseu, afin de lui donner plus de crédit et d'opposer à l'autorité de Confucius celle d'un sage qui partageait avec lui l'admiration publique.

Ces deux cultes purement magiques et superstitieux ne méritent pas de nous arrêter. Il n'en est pas de même

(1) Stanislas Julien, *Voyage des pèlerins chinois.*
(2) *The Religions of China.*

du Confucianisme, la véritable religion officielle de l'empire chinois, celle que n'ont jamais cessé de professer les lettrés et dont les empereurs sont restés les chefs officiels, bien qu'ils aient quelquefois professé personnellement d'autres cultes.

Confucius est le véritable représentant de l'antique sagesse chinoise. Quelques mots sur sa personne ne seront pas déplacés ici. Confucius naquit l'an 551 avant l'ère chrétienne. Fils d'un officier distingué, il perdit son père à trois ans. Sa mère en l'élevant eut à lutter contre la pauvreté. Dans sa jeunesse il eut un grand goût pour l'étude. Il se maria à dix-neuf ans et obtint un petit emploi. A partir de vingt-deux ans il fonda une école, dans laquelle il enseignait l'histoire et les doctrines du passé. Bientôt il acquit une grande réputation; il put alors quitter son pays natal, le pays de Lù où il avait toujours vécu, pour visiter la capitale. C'est là qu'il rencontra un autre sage, qui a été considéré comme un fondateur de religion. Lao-tseu était alors âgé de quatre-vingt-huit ans et Confucius de trente-cinq. Confucius semble avoir voulu éblouir le vieillard par sa science. Il l'interrogea sur le culte des ancêtres; Lao-tseu lui répondit brusquement : « Ceux dont vous parlez sont morts; leurs ossements sont réduits en poussière, leurs paroles seules ont subsisté. J'ai entendu dire qu'un riche marchand, bien qu'il possède des trésors dans ses magasins, prend les apparences de la pauvreté, et que l'homme supérieur, bien que sa vertu soit complète, semble souvent, par son aspect extérieur, être stupide. Mettez de côté votre apparence orgueilleuse, vos nombreux désirs, votre air insinuant et votre volonté indépendante, tout cela n'est d'aucun avantage pour vous. Voilà tout ce que j'ai à vous dire. » Si l'on en croit la lé-

gende, Confucius ne se serait pas irrité de ces paroles du vieillard. Il aurait dit au contraire : « Je sais comment les oiseaux volent, les poissons nagent et les animaux courent. Mais l'animal qui court peut être pris au filet, le poisson qui nage pris à l'hameçon et l'oiseau atteint par une flèche. Quant au dragon céleste, je ne puis dire comment il monte sur le vent au travers des nuages et s'élève jusqu'au ciel. Aujourd'hui j'ai vu Lao-tseu et je ne puis le comparer qu'au dragon. » A la fin de l'année Confucius revint au pays de Lù et recommença son enseignement; sa réputation s'accrut de plus en plus, mille disciples lui vinrent de différents pays.

A cinquante et un ans, à la suite d'une période de troubles, il fut nommé premier magistrat de la ville de Chunq-tû et une grande réforme eut lieu dans les mœurs du peuple sous son administration. Il fut ensuite choisi par le gouverneur de Lù pour être assesseur du surintendant des travaux et fit faire de grands progrès à l'agriculture. Nommé ensuite ministre de la justice, sa seule nomination, dit sa biographie, mit fin aux crimes; il devint inutile de mettre à exécution les lois pénales, aucun coupable ne se montra. Confucius démantela un grand nombre de châteaux forts, qui servaient de défense à une sorte de féodalité de barons. Il inaugura un gouvernement réformateur. La loyauté et la bonne foi furent désormais les vertus des hommes, la chasteté et la docilité celles des femmes. Il devint l'idole du peuple et des hymnes furent chantés en son honneur. Mais la jalousie vint bientôt renverser ce pouvoir bienfaisant. Le gouvernement du royaume vaincu de Chi, craignant que le royaume de Lù ne devînt prédominant grâce au bon gouvernement de Confucius, s'efforça de séparer le gouverneur de Lù de son sage conseiller. Il lui envoya

des femmes et des chevaux de prix et détourna ainsi son cœur. Confucius sentit la nécessité de se retirer. Il le fit lentement, de mauvaise grâce et à contre-cœur. Il espérait être rappelé, il ne le fut pas. Il commença alors à voyager d'un État féodal à un autre, espérant trouver un prince qui le prendrait comme conseiller : il fut toujours désappointé; sa vie même fut quelquefois menacée. Un jour que la foule l'assaillait, il dit à ses disciples : « Après la mort du roi Wan, la cause des lettres et de la vérité a été en moi. Si le ciel avait voulu que cette cause périt, il ne me l'aurait pas ainsi confiée. Mais du moment que le ciel ne veut pas que la cause de la vérité périsse, quel mal peuvent me faire les hommes de Kwangi? » Il semble donc avoir cru un instant qu'il avait une mission divine, mais cette croyance ne dura pas jusqu'à la fin de sa vie. En effet, à soixante-huit ans, il revint dans son pays, où il fut reçu avec honneur. Il eut la douleur de voir mourir son fils et son plus cher disciple et s'écria : « Hélas! le ciel me détruit! » Un matin il se leva, et, ses mains derrière le dos, traînant son bâton, il sortit en murmurant : « La grande montagne doit s'émietter en poussière, la forte poutre doit se briser. Le sage doit sécher comme une plante. » Il s'assit alors contre sa porte. Un de ses disciples entra et le maître lui dit : « J'ai fait un rêve cette nuit. Aucun monarque intelligent ne se lève; il n'y a aucun prince de l'empire qui me choisisse pour conseiller. Il faut que je meure. » Sept jours après il mourut. Sa mort fut mélancolique; il n'est pas dit qu'il ait fait aucune prière, ni manifesté aucune crainte. Il existe un livre qui décrit en détail le caractère et les mœurs de Confucius. Il était sobre, sans austérité exagérée. Il ne manquait pas à chaque repas d'offrir une partie de sa nourriture en

sacrifice. Quoiqu'il ait combattu les superstitions, il n'y échappait pas lui-même. Il changeait de contenance lorsqu'il entendait le tonnerre, ou qu'il rencontrait une personne en deuil. Confucius a réuni les anciens livres sacrés de la Chine, les *Kings*. Il a composé aussi de nombreux ouvrages de morale, fort admirés des Chinois, mais qui ne sont guère faits pour plaire aux lecteurs européens; ils sont froids, monotones et ennuyeux.

Tel a été Confucius, sage, philosophe, écrivain, homme d'État, ambitieux, mais par patriotisme et par amour des hommes. Sous un bon gouvernement il était digne d'être préfet, conseiller d'État ou ministre, et en tout temps et en tout pays de compter parmi les membres distingués d'une académie de sciences morales et politiques. Mais il n'a rien d'un héros, d'un saint, d'un révélateur ni d'un prophète. Son œuvre religieuse principale a consisté à fixer la tradition et à la défendre contre les altérations superstitieuses. La tradition qu'il recueillit était assez pure. Le peuple chinois est dépourvu d'imagination et de poésie; il est capable d'une religion sérieuse et d'idées morales, mais sa tendance principale est vers la politique et les choses terrestres. Dans un tel peuple, l'idée primitive du Dieu unique ne subit pas l'altération de la mythologie. Dieu fut invoqué sous le nom de Ti, seigneur, de Shang-ti, empire du ciel, et enfin simplement de Tien, ciel. Ce terme n'indique pas une conception matérielle de la divinité. Le ciel est pour les Chinois avant tout un pouvoir moral. Le rapport établi entre le ciel visible et matériel et ce pouvoir qui maintient la justice ne peut que confirmer l'idée d'une rétribution pour le bien et le mal. La croyance des Chinois est en effet que le ciel se trouble matériel-

lement par l'effet des fautes des hommes. C'est ce qui explique leurs angoisses lors des éclipses de soleil. Le ciel est spécialement le dieu de l'empereur, qui seul lui offre des sacrifices. Peut-être ce monothéisme en Chine est-il uni assez étroitement à l'idée monarchique. Au dessous du Ciel, Dieu suprême, les Chinois admettaient des esprits agissants dans diverses parties de l'univers. Ce culte des esprits, qui pouvait être la source du polythéisme, était déjà la cause de superstitions magiques très nombreuses. Enfin les ancêtres étaient l'objet d'un culte spécial. On croyait à leur survivance, à leur protection sur les vivants, et l'on croyait aussi qu'ils jouissaient des honneurs qui leur étaient rendus par leurs descendants. Confucius réglementa par des écrits ce triple culte, mais en restreignant à d'étroites limites celui des génies. Il eut soin de dire que, si quelqu'un a péché contre le ciel, l'intervention d'aucun génie ne peut le sauver. Il semble aussi, pour conserver à la divinité son caractère de puissance morale et de loi inflexible, avoir laissé dans l'ombre la personnalité de Dieu, et on l'accuse d'avoir évité l'expression de Seigneur, et de ne s'être servi que du nom plus froid de Ciel. Enfin, bien qu'il ait réglementé avec soin le culte des ancêtres, on l'accuse d'avoir passé sous silence la vie future et insisté sur le caractère purement honorifique et traditionnel du culte rendu aux morts. Sous ce dernier rapport il aurait agi comme Moïse, qui dans le *Pentateuque* a gardé le silence sur la vie à venir; peut-être l'intention des législateurs était-elle la même et consistait-elle à éviter les occasions de pratiquer la nécromancie et les superstitions qui se rattachent à l'idée de la survivance des défunts.

La morale de Confucius est assez pure d'erreurs,

mais pas très élevée. Il enseigne un principe appelé la règle d'or : « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît. » Mais il ne s'éleva pas au-dessus de la stricte justice. Lao-tseu ayant selon la tradition énoncé la maxime : Rendez le bien pour le mal, Confucius répondit : « Mais alors que fera-t-on pour le bien? Rendez l'injure pour l'injure et le bien pour le bien. »

Telle fut la doctrine de Confucius, un déisme froid et sans vie, une religion à peu près pure d'erreurs graves, mais incomplète, insuffisante pour le besoin des âmes; un ensemble de conseils sages et sensés, mais sans rien qui inspire l'enthousiasme. On comprend qu'elle n'ait pas suffi au peuple chinois, et qu'il ait préféré l'idolâtrie et la magie du Taosisme et du Bouddhisme. Du reste le Confucianisme céda plus tard au courant qui tendait vers l'idolâtrie, et il existe aujourd'hui en Chine des images de Confucius auxquelles on rend le même culte que les sectateurs de Lao-tseu ou de Bouddha rendent à leur maître.

Quand les missionnaires catholiques arrivèrent en Chine, c'est avec les lettrés adhérant à la doctrine de Confucius qu'ils se mirent le plus facilement en accord. Ils purent accepter comme vrai presque tout ce que contenait la doctrine de Confucius et y ajoutèrent l'Évangile. On sait jusqu'à quel point alla cet accord. Tout le monde connaît la fameuse controverse relative aux cérémonies chinoises. Quelques-uns des missionnaires crurent que l'on pourrait conserver les invocations au Ciel comme adressées au vrai Dieu, et le culte des ancêtres comme un simple culte d'honneur civil, et que par ces concessions il serait possible d'établir l'accord entre le christianisme et le confucianisme et de

donner à la religion de Jésus-Christ une situation officielle dans l'empire chinois. Après de longues discussions, le Saint-Siège condamna ces concessions; mais le fait que la question ait pu paraître douteuse pendant longtemps à de graves théologiens montre que les erreurs contenues dans la religion de Confucius n'étaient pas très frappantes au premier abord.

Nous pouvons donc considérer cette doctrine comme une assez belle œuvre humaine, un code religieux et moral à peu près pur, péchant par défaut plutôt que par excès. Mais nous n'avons pas besoin d'ajouter, tant cela est évident, qu'il n'y a eu ni dans la vie du fondateur, ni dans sa doctrine, aucun signe d'une révélation divine. Confucius n'a jamais prétendu au titre de prophète et n'a réclamé pour sa doctrine d'autre preuve que celles de la raison et de la tradition immémoriale.

II.

La religion propre à la Perse, celle de *Zoroastre*, peut être considérée comme une religion éteinte. Elle ne s'est jamais étendue chez d'autres peuples que les Mèdes et les Perses; elle a disparu devant l'islamisme, et n'est plus professée que par quelques peuplades pauvres nommées *Guèbres*, dans les montagnes de Perse, et par les *Parsis* de Bombay, au nombre de 40,000 environ. C'est dans ces petites communautés qu'ont été retrouvés les anciens livres sacrés de cette religion, et c'est par ses relations avec les *Destours* ou prêtres Parsis qu'Anquetil-Duperron est parvenu, à la suite d'un voyage plein d'aventures, à donner la première traduction du *Zend-Avesta*. Une telle religion intéresse plus l'archéologie que la véri-

table histoire. Il n'y a aucune vraisemblance qu'elle revive et qu'elle puisse lutter contre le christianisme ou l'islamisme. En outre, l'origine du culte et la vie du fondateur se perdent dans les nuages de la légende.

Zoroastre, fondateur réel ou imaginaire de cette religion, a vécu, selon la tradition, sous le règne d'un roi de Bactriane, nommé Gustâsp. A quinze ans, il se retira au désert dans une grotte solitaire pour se livrer à la méditation. Ce qui le préoccupait, c'étaient les abus de l'idolâtrie et du culte des dévas ou mauvais génies. Il passa sept ans dans la méditation, reçut des révélations d'*Ahura-Mazdâ,* le seigneur du ciel : puis il commença sa prédication. Il rencontra d'abord une vive opposition ; il vint ensuite à Balkh, à la cour du roi Gustasp. Ce monarque l'accueillit favorablement, embrassa la nouvelle religion et employa sa puissance à la propager. Les adorateurs des dévas se soulevèrent, assiégèrent Balkh et la livrèrent au pillage. Zoroastre périt sous leurs coups. Les livres des Parsis parlent de nombreux miracles que Zoroastre aurait faits pour prouver sa doctrine : il s'agit donc dans leur opinion d'une véritable révélation divine.

Que faut-il penser de l'histoire de Zoroastre? Le roi Gustasp, sous le règne duquel on le fait vivre, fait partie de la série mythique des rois de Perse, conservée par les historiens du moyen âge ; mais comme cette série ne comprend ni Cyrus ni les successeurs d'Alexandre, elle est évidemment sans valeur historique. L'esprit persan est d'ailleurs aussi incapable que possible de s'élever à la certitude historique. Sous ce rapport, la Perse est l'opposé de la Chine. Parmi les savants modernes, il en est, comme M. Darmesteter, qui considèrent Zoroastre comme un personnage purement mythologique, une personnification de l'orage, qui n'aurait pas plus de réa-

lité que Bacchus, Hercule ou Thésée. D'autres croient qu'il a existé, mais se partagent encore. Les uns le font vivre vers l'an 2000 avant Jésus-Christ, en Bactriane; d'autres, vers l'an 500, en Médie : c'est une différence de 1500 ans et un changement complet de patrie. En résumé, sa vie nous est et nous sera toujours inconnue (1). Son œuvre, d'ailleurs, ne s'étant jamais étendue au delà d'un seul peuple et ayant à peu près péri, nous n'avons, pour l'apprécier complètement, qu'à indiquer les bases de son enseignement.

La doctrine qui prédomine dans le Zend-Avesta, c'est le dualisme, avec une tendance vers le monothéisme, et une autre tendance vers le polythéisme. Il y a deux principes : *Ormuzd,* principe du bien et de la lumière; *Ahriman,* principe du mal et des ténèbres. Tous deux sont éternels : aucun n'est la créature de l'autre. Mais ils ne sont pas égaux. Ormuzd possède, dès l'origine, la science parfaite; Ahriman est dans l'ignorance. Ormuzd crée de bonnes créatures; Ahriman, s'instruisant par la contemplation des œuvres d'Ormuzd, crée à son tour par imitation des créatures mauvaises. La lutte entre les deux principes doit durer pendant 9000 ans. A la fin Ahriman et les Dévas, ses acolytes, seront vaincus et précipités dans l'enfer. Ormuzd sera vainqueur, et ceux qui lui auront été fidèles jouiront avec lui d'un bonheur éternel. Telle est l'orthodoxie du zoroastrisme qui, comme on le voit, tend vers le monothéisme sans l'atteindre. Mais il faut ajouter que souvent on joint à Ormuzd d'autres esprits, tels que *Mithra* ou six génies nommés *Amschapands*, qui sont considérés comme lui

(1) Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman.* — De Harlez, *Introduction à la traduction de l'Avesta.* — De Harlez, *Origine du Zoroastrisme,* dans le *Journal asiatique,* 1878 et 1879.

étant associés ou étant presque ses égaux, ce qui ramène au polythéisme.

La morale est pure et élevée. Avant tout il faut être fidèle à Ormuzd, le dieu pur, et pour cela n'avoir que des actions pures, des paroles pures, des pensées pures. De ce principe résultent des conséquences détaillées, qui forment un code assez beau et assez précis, comprenant la plupart des devoirs et principalement ceux de la véracité et la chasteté. La morale a pour sanction la vie future, dont les livres sacrés de la Perse donnent des peintures assez frappantes. Les âmes des morts restent pendant trois jours auprès des cadavres; au bout de ce temps, l'âme du juste reçoit les effluves de délicieux parfums, et voit venir devant elle, sous la forme d'une belle jeune fille, sa propre nature, œuvre de ses vertus et de ses efforts. Les âmes des méchants éprouvent des impressions directement contraires. Peu après avoir passé un pont mystérieux, elles sont jugées par Mithra et vont en paradis ou en enfer.

Le culte est simple, l'idolâtrie est interdite. La divinité est adorée sous le symbole de la lumière ou du feu. Mais ce qui dépare cette doctrine jusque-là raisonnable et pure, c'est une idée étroite et superstitieuse de la pureté liturgique et matérielle, conséquence du principe dualiste. La création physique est divisée en deux parties : l'une bonne, appartenant à Ormuzd; l'autre mauvaise, œuvre d'Ahriman. Il faut détruire les œuvres d'Ahriman : les prêtres zoroastriens sont armés de bâtons pour tuer les serpents et autres animaux impurs. Il faut ménager et respecter les créatures d'Ormuzd : tuer la loutre, animal pur, est un crime impardonnable. L'eau, la terre et le feu, éléments purs, doivent être respectés. Or, ils seraient souillés par le contact d'un ca-

davre : de là, l'usage étrange d'exposer les morts, pour qu'ils soient dévorés par les oiseaux ; les enterrer ou les brûler, ce serait souiller la terre ou le feu. De là aussi, par une conséquence plus singulière et plus funeste, le caractère d'impureté appliqué à certaines professions. Tous les artisans qui taillent la pierre ou emploient le feu, étant déclarés violateurs de la pureté des éléments, étaient considérés comme des parias.

Nous n'avons pas besoin, je crois, de discuter le caractère purement humain de cette religion. Elle est sans doute, par certains côtés, supérieure au paganisme, elle combat l'idolâtrie, elle enseigne un spiritualisme élevé. Mais le principe du dualisme est une erreur funeste. S'il y a deux principes éternels, pourquoi le bon serait-il plus fort que le mauvais? Pourquoi rester fidèle au bon principe, et quel motif y a-t-il de ne pas chercher, comme l'ont fait les magiciens de la Chaldée, à apaiser les esprits mauvais, aussi puissants que les bons? Le dualisme ébranle la morale du zoroastrisme et la rend irrationnelle. Comment d'ailleurs comparer Ormuzd, qui n'a été adoré que par les Mèdes et les Perses et n'a plus depuis des siècles qu'un petit groupe d'adorateurs, au dieu des juifs Jéhovah, dont le culte, sous ses différentes formes, s'étend sur l'univers entier et est associé à la vie des plus grandes nations civilisées? La révélation faite à Zoroastre est dénuée de preuves sérieuses. Laissons donc à l'archéologie l'étude intéressante du zoroastrisme. Elle ne touche pas à la question que nous traitons. On ne comprendrait pas que Dieu eût fait une révélation à un homme et n'eût pas donné, pour preuves de la vérité de sa parole, des témoignages plus certains que les récits légendaires des livres sacrés d'un petit peuple. Mais avant de quitter la Perse et le zoroas-

trisme, je crois devoir citer un passage très intéressant du voyage en Perse d'Eugène Flandin. On y verra la poésie qui s'attache à ces cultes que le temps a détruits et dont il ne reste que les débris.

« Mes recherches dans les hypogées de Persépolis furent troublées par un incident qui mérite d'être raconté. J'aperçus, gravissant le sentier qui y conduisait, deux individus dont le costume me parut de loin différent de celui des Persans : c'étaient deux vieillards de petite taille, mais robustes et à l'œil vif. Au lieu du bonnet de peau d'agneau pointu, ils avaient la tête couverte d'un large turban à bouts pendants sur l'épaule. Leur barbe, au lieu d'être soigneusement teinte d'un beau noir, selon l'usage des Persans, était telle que les années l'avaient rendue, tout à fait blanche. Ils échangèrent entre eux quelques mots dans une langue que je n'avais pas encore entendue dans ces contrées; puis ils m'adressèrent la parole en persan. Aux questions que je leur fis, ils répondirent qu'ils étaient des marchands de Yezd, où ils se rendaient après avoir accompli un long voyage qu'ils venaient de faire dans le nord de la Perse; ils ajoutèrent que, comme presque tous les habitants de Yezd, ils étaient de religion guèbre; qu'ignicoles comme Djemchid, le grand roi qui avait élevé les palais de Persépolis, ils n'avaient pas voulu passer auprès de ces ruines sans venir y faire une pieuse visite. A peine avaient-ils achevé, qu'ils se mirent à ramasser du menu bois et des herbes sèches, en formèrent une espèce de petit bûcher sur le bord de l'escarpement du rocher où nous nous trouvions, et l'allumèrent en murmurant des prières dans la même langue que je les avais entendus parler à leur arrivée; ce devait être du *zend*, la langue de *Zoroastre* et du *Zend-Avesta*, celle dont les caractères

étaient gravés sur les murs de Persépolis. Pendant que ces deux guèbres priaient devant leur feu, je levai les yeux sur le bas-relief supérieur de la façade du caveau funéraire devant lequel nous étions. La scène qu'il représentait était exactement semblable. Ce culte avait donc encore, après plus de deux mille ans, des adeptes dont la foi s'était conservée malgré les persécutions des sectateurs de Mahomet et d'Ali. Longtemps après le départ des deux guèbres, le petit bûcher brûlait encore, et sa fumée légère montait en colonne bleuâtre vers le ciel. Je me sentis sous l'influence d'une impression religieuse, en me retrouvant seul à côté de ces cendres invoquées qui avaient reçu l'hommage de deux vieillards prosternés devant elles; la fumée du sacrifice s'élevait lentement au-dessus des rochers sauvages qui dominent la plaine silencieuse, couverte de ruines, au milieu desquelles étaient encore les débris des antiques autels du feu (1). »

La pensée de Flandin est belle et touchante; mais elle se rapporte à une religion déjà presqu'éteinte et morte. Or, ce n'est pas dans une telle doctrine que peut se trouver la vérité éternelle et la parole du vrai Dieu, qui, comme le dit l'Évangile, n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants.

III.

La religion que nous devons étudier maintenant, le brahmanisme de l'Inde, est bien loin d'être, comme le zoroastrisme, une religion éteinte. C'est un culte très vivant qui a près de cent quatre-vingt millions de fer-

(1) Eugène Flandin, *Voyage en Perse*, t. II, p. 203.

vents sectateurs, et, chose singulière, il a cette puissance après plus de trois mille ans d'existence et après avoir résisté aux influences religieuses étrangères les plus fortes. Le bouddhisme, doctrine sortie du brahmanisme, mais sa rivale et son ennemie, s'est développé dans l'Inde, mais il n'a pas triomphé de l'ancienne doctrine; au contraire, il a disparu de l'Inde au moyen âge devant une réaction brahmanique. Les musulmans ont conquis l'Inde, mais leur force de prosélytisme a été presque impuissante; ils n'ont gagné à leur religion qu'une faible partie des Hindous, et n'ont même pas pu arracher leurs propres adeptes à leurs superstitions locales. Les musulmans de l'Inde sont à moitié brahmanistes. Les missionnaires chrétiens ont eu moins de succès encore, et le brahmanisme, transformé mais toujours vivace, a résisté à ces trois énergiques causes de destruction, et a subi sans périr le choc de la propagande des trois plus grandes religions de l'univers. C'est donc une doctrine qui mérite d'attirer notre attention.

L'origine du brahmanisme ne saurait être fixée avec précision; c'est une religion impersonnelle, qui n'a pas de fondateur et ne se rattache au nom d'aucun homme. Ce qui la constitue, ce sont d'une part un livre, le Vêda, et d'autre part une caste sacerdotale, la caste brahmanique. Le brahmane est l'homme du Vêda; il l'apprend, l'interprète et l'enseigne : c'est son privilège. Le Vêda est le livre par excellence, la bible du brahmane. Selon l'opinion et l'enseignement des brahmanes, le Vêda serait un livre divin; il serait éternel, absolument vrai, sans aucune erreur. Le Vêda ne procéderait pas de la révélation faite par un Dieu personnel à un prophète. Il serait lui-même une sorte de divinité. Les paroles sacrées

du Vêda auraient retenti de toute éternité au milieu du monde. Certains hommes choisis, par leur vertu et par leur science, seraient parvenus à entendre ces paroles, et les auraient répétées aux autres. Ainsi aurait commencé la *sruti* (l'audition), à laquelle s'opposent les commentaires humains qui forment la *smriti* (la tradition); ceux-ci ne sont pas divins et peuvent contenir des erreurs (1). La sruti est infaillible au contraire; elle forme le canon du Vêda. Une fois répétées par les anciens chantres, les *richis*, les paroles sacrées ont été transmises de bouche en bouche par chaque maître, chaque *guru* brahmanique à ses élèves. Il s'est formé des écoles qui ont conservé les mêmes paroles, avec certaines variantes et certains changements dans leur ordre. De là sont résultées diverses collections de chants sacrés. Ce n'est que très tard, peut-être peu avant l'ère chrétienne, qu'il a été permis d'écrire le Vêda, et il a toujours été défendu de le traduire en une autre langue que le sanscrit.

L'examen intrinsèque du Vêda, que la science moderne a rendu possible, ne permet pas d'accepter sur son origine l'explication des brahmanes. Le Vêda n'a aucun des caractères d'une parole éternelle et surhumaine. Il se compose de couches superposées de chants et de commentaires, entre lesquelles il existe des différences de langage qui montrent qu'elles ne sont pas du même temps. Les plus anciennes parties doivent remonter au quinzième siècle avant l'ère chrétienne, à l'époque où les Aryas de l'Inde n'avaient pas atteint dans leurs migrations l'océan Indien. Les auteurs des plus anciens chants se déclarent quelquefois inspirés, mais d'une ma-

(1) Max Müller, *Ancient sanscrit litterature.*

nière vague, et ne parlent aucunement de cette audition passive d'une parole divine imaginée plus tard par les brahmanes. Les commentaires, considérés aussi comme faisant partie de la révélation, sont de beaucoup postérieurs. Mais ce n'est pas tout. En étudiant cette littérature, on y rencontre des doctrines absolument diverses. Il y a dans le Vêda comme deux religions superposées : l'une, contenue dans les anciens hymnes, est un polythéisme naturaliste, avec une idée de la vie future analogue à l'idée chrétienne, l'idée d'un ciel et d'un enfer éternels. La seconde, qui est le brahmanisme proprement dit, est un panthéisme idéaliste joint à l'idée de la métempsycose.

La religion ancienne, la religion qu'on a appelée proprement *védique*, parce qu'elle est contenue dans les hymnes du Vêda, n'est qu'une des branches de ce polythéisme traditionnel que nous avons déjà étudié. Les dieux multiples y existent déjà, mais sans avoir acquis une personnalité très distincte; leurs noms sont les voiles transparents de certains phénomènes naturels, le vent, l'orage, le soleil, l'aurore; ou des éléments du sacrifice, le feu, la libation. Cette religion primitive, pour des causes que nous ne connaissons qu'imparfaitement, mais dont l'une est certainement l'établissement de la caste sacerdotale des brahmanes, ne suivit pas l'évolution que nous avons constatée dans le polythéisme occidental. L'idolâtrie ne s'établit pas; le sacrifice, au lieu d'être comme dans l'Occident multiplié en raison du nombre des dieux, subsista comme un rite unique adressé au panthéon tout entier. Il n'y eut même pas de temples, ni de culte public. Le sacrifice était offert primitivement par le père pour chaque famille, et plus tard par le brahmane seul au nom du chef de chaque famille. Puis la

spéculation philosophique, qui se développa de fort bonne heure, ramena les esprits à l'idée de l'unité du premier principe.

Sous l'effet de ces diverses influences, une sorte de religion nouvelle se constitua; c'est cette religion, distincte du polythéisme et qui porte spécialement le nom de *brahmanisme*, dont nous devons indiquer les principaux caractères. Le premier et le plus frappant consiste dans sa liturgie. La cérémonie du sacrifice, chargée de rites très compliqués, est la grande œuvre du brahmane. Cette liturgie est considérée comme ayant une véritable puissance magique sur la nature. Chose étrange, l'idée de la puissance de la liturgie devient si frappante qu'elle efface celle des dieux auxquels le sacrifice est offert. Les dieux ont besoin du sacrifice; sans le sacrifice ils ne peuvent accomplir leur tâche. Voici un proverbe brahmanique : « Les êtres vivants sont soutenus par la nourriture; la nourriture est produite par la pluie; la pluie par le sacrifice; qui ne travaille pas à faire tourner cette roue est indigne de vivre (1). » Dans la mythologie du Vêda nous voyons une grande guerre entre les dieux et les Asoras, espèces de démons. Elle correspond à la guerre des dieux et des Titans dans la mythologie grecque. Mais comment les dieux triomphent-ils ? Par des sacrifices, par des formules sacramentelles, par des versets du Vêda qu'ils ont entendus comme les chantres humains et dont ils se sont servis comme d'instruments invincibles. Bien plus, on voit dans certaines sectes, que les dieux ont créé le monde en offrant un sacrifice : mais à qui ce sacrifice est-il offert, puisque ce sont les dieux mêmes auxquels les

(1) *Bagavad-Gita* (traduction latine de Schlegel). Lect. III, v. 15 et 16.

sacrifices sont offerts ordinairement qui l'offrent à leur tour? Le livre sacré ne le dit pas; le sacrifice a fini par être considéré comme quelque chose d'absolu; les noms des dieux subsistent dans les prières d'offrande, mais ces noms ne sont plus que de purs mots.

Si cette exaltation de la liturgie abaisse les dieux, en revanche elle exalte le prêtre. Le brahmane, l'homme du sacrifice, devient un être surnaturel supérieur aux autres. Il est sorti de la tête de Brahma, l'être suprême, tandis que les guerriers sont nés de son buste, les marchands de son ventre et les artisans de ses pieds. De cette idée naissent les privilèges légaux du brahmane. Celui qui a tué par mégarde un brahmane, doit vivre pénitent dans un désert pendant deux ans, jeûnant rigoureusement, portant constamment le crâne du mort, ou un autre s'il ne peut avoir celui-ci. Celui qui a volé une vache à un brahmane doit avoir le pied coupé (1). Celui qui a volé de l'or à un brahmane doit se présenter devant le chef du pays, portant une massue de fer sur l'épaule, et devant lui confesser sa faute. Le juge doit alors prendre la massue et en asséner un coup violent sur la tête du coupable; si le voleur n'en meurt pas, il est absous de sa faute. Par contre, les fautes des brahmanes sont toujours dignes d'indulgence. Lorsque les autres hommes sont condamnés à la confiscation de leurs biens, ou au dernier supplice, le brahmane n'est puni que d'une légère amende (2). Un brahmane connaissant le Rig-Vêda ne serait souillé d'aucun crime, si même il tuait tous les habitants des trois mondes (3). Voici quelques prescrip-

(1) *Code de Manu*, XI, 72.
(2) *Manu*. XI, 99-100.
(3) *Manu*. XI, 261.

tions du code brahmanique à l'adresse des rois : « Réduit à lui-même et à la dernière extrémité, que le roi n'irrite pas les brahmanes ; irrités, ils le feront périr à l'instant, lui, ses armes et ses équipages. Qui pourrait prospérer, après avoir tourmenté ceux qui, dans leur courroux, peuvent produire d'autres mondes, d'autres esprits, régents des mondes, et enlever aux dieux leur divinité? Quel homme désireux de vivre nuirait à ceux qui par leur appui font subsister les mondes et les dieux? Le roi, lorsque sa fin approche, doit donner au brahmane tout le produit de ses amendes légales. Que le roi se lève dès l'aurore, et qu'après s'être levé il s'empresse auprès des brahmanes pour leur témoigner son respect, et qu'il se soumette entièrement à leurs prescriptions » (1). Sans doute les prescriptions énoncées par le code brahmanique n'ont pas toujours été accomplies; les kshattrias ont souvent résisté aux brahmanes et lutté avec eux. Le pouvoir du sacerdoce dans l'ordre politique a toujours été énergiquement combattu. Mais je ne crois pas qu'on trouve nulle part, en aucune langue, un orgueil sacerdotal et des prétentions de l'homme à une puissance divine poussées aussi loin. Les brahmanes se sont substitués aux dieux qu'ils étaient chargés d'invoquer.

La liturgie n'est pas le seul aspect du brahmanisme. Nous avons à considérer maintenant son aspect philosophique. L'orgueil humain s'y manifeste autant que dans la liturgie. Dès les époques les plus anciennes la spéculation prend son essor. Un très étrange morceau du Rig-Vêda, cité par Max Müller, rappelle les spéculations de la philosophie allemande. Il commence ainsi : « A l'origine il n'y avait ni être ni non être; il n'y avait ni atmos-

(1) *Manu.* VII, 37, 39 et 54.

phère ni ciel, ni mort ni immortalité, ni distinction entre le jour et la nuit; l'Unique respirait en silence, ne dépendant que de lui-même (1). » Il termine par une question plus étrange encore : « Qui peut savoir d'où est sorti cet univers? Les dieux l'ignorent, car ils ne sont ici qu'après son développement. Qui donc sait d'où l'univers est venu? A-t-il été fait par quelqu'un ou ne l'a-t-il pas été? Celui qui règne au plus haut des cieux sait cela, ou peut-être ne le sait-il pas. » La philosophie traite, on le voit, avec mépris les dieux multiples; ils ne sont venus qu'après l'univers. Quant à l'Être suprême, à celui qui règne dans les cieux, elle se demande s'il connaît l'origine du monde. C'est se demander si le principe premier est un être intelligent ou une force inconsciente. La spéculation hindoue a toujours hésité entre ces deux solutions, en penchant toujours cependant vers le panthéisme absolu. Elle a rejeté avec dédain les anciens dieux et a imaginé successivement divers êtres suprêmes, dont le dernier, celui qui a hérité des autres, a été Brahma, dont le nom signifie selon les uns le pouvoir, suivant d'autres la formule liturgique.

Qu'est-ce que Brahma? C'est l'être unique et le premier principe; mais est-ce un créateur? Ce n'est certainement pas, comme Jéhovah, un créateur distinct du monde. Seulement quelquefois il semble que ce soit un être intelligent, qui ferait sortir le monde de sa substance : plus souvent c'est une force aveugle. Néanmoins c'est l'être unique; lui seul existe, les autres êtres ne sont que des apparences; l'évolution des phénomènes est comme un rêve de Brahma; quand il s'endort com-

(1) *Rig-Véda*, XI, 129, cité par Muir, *Original sanscrit texts*, vol. IV, p. 1.

plètement, le monde disparaît, quand il s'éveille et commence à penser, l'univers renaît. Dans un grand nombre de passages, Brahma est considéré comme un être sans attributs; c'est alors un panthéisme équivalent à l'athéisme. D'ailleurs, le sage, le philosophe est l'égal de Brahma; il est le même que Brahma. L'existence individuelle n'étant qu'une illusion, que le sage tâche de secouer les fantômes sensibles : il se reconnaîtra lui-même, il verra qu'il est l'être suprême, qu'il est Brahma, il entrera ainsi dans la béatitude.

Des spéculations des brahmanes sur l'infini et l'absolu, nous pouvons passer à leurs notions sur la vie future, car elles sont étroitement liées entre elles. Nous avons vu que dans les hymnes il était question d'un sort définitif, fixé à la mort pour les bons et les méchants. Dans les livres postérieurs apparaît l'idée de la transmigration de l'âme. Elle passe, suivant ses fautes, dans des corps d'animaux et de monstres. Les expiations pour toutes les fautes, principalement pour les fautes liturgiques ou les violations du droit des brahmanes, sont terribles. Bientôt l'idée de la transmigration s'étend; non seulement les hommes, mais les dieux y sont soumis. Tout ce qui commence doit finir, mais pour recommencer. Tout ce qui naît doit mourir, mais pour revivre. C'est un cycle perpétuel, une roue affolante qui tourne sans fin. Ce ne sont plus les supplices seulement de la vie future, c'est le changement, c'est l'existence passagère qui est un mal, le mal suprême. A tout prix, il faut sortir de cette infernale prison roulante. A tout prix, il faut cesser de changer, de mourir pour renaître. De là l'idée du salut, de la délivrance, objet de l'aspiration de tout Hindou intelligent, brahmane, guerrier ou marchand. Devant cette préoccupation, tout le reste pâlit. Le sacrifice liturgique lui-

même devient secondaire. Il ne sert qu'à obtenir des richesses et des biens temporels. Ce qui est l'objet de l'étude des sages, ce qui est l'objet des discussions, des tournois littéraires et philosophiques à la cour des rajahs de l'Inde, c'est la délivrance de l'âme, c'est le moyen d'obtenir un état fixe et de sortir de ce changement indéfini. Cette délivrance, on le comprend, ne peut être que le passage du changement à la fixité, du relatif à l'absolu. Elle consiste pour la plupart des philosophes à s'absorber en Brahma, l'être unique. C'est le système nommé *vedanta,* le plus répandu dans l'antiquité hindoue. Pour d'autres qui admettent que l'homme a une individualité plus persistante, elle consiste à détacher l'âme de la nature, cause du changement, et à la laisser isolée, sans passions, sans action, sans jouissance et sans peine, car l'action, la passion, la jouissance et la peine supposent le changement : telle est la solution de la philosophie *Sânkhya.* Le moyen de la délivrance est double, c'est la science et la vertu. La science produit la délivrance de l'âme. La spéculation philosophique, apprenant à l'homme le néant de l'existence changeante, l'identifie à l'être absolu et immuable. Mais il faut joindre à la science la vertu, et ainsi la recherche de la délivrance devient le principe de la morale brahmanique.

Cette morale n'est pas une morale religieuse ; les dieux personnels ne sont rien pour le brahmane. Mais ce n'est pas non plus une morale humaine et sociale fondée sur l'opinion publique et les relations des hommes entre eux. C'est une morale philosophique et ascétique dont le principe est une loi mystérieuse selon laquelle les fautes produisent des souffrances dans les existences futures, d'où il résulte qu'il faut éviter les fautes pour éviter les souffrances. Puis, comme le principe des fautes se trouve

dans les désirs du cœur, il faut réprimer ces désirs. Enfin, pour obtenir la délivrance complète de l'âme, pour échapper aux révolutions de l'existence, il faut réprimer entièrement les désirs et anéantir la concupiscence. Tel est le principe de la morale brahmanique. Les Hindous en ont tiré deux sortes de conséquences. Les uns, poussant à l'extrême le principe de l'ascétisme, en sont arrivés aux mortifications effrayantes et insensées des fakirs, à ces macérations étranges qui ont étonné tous ceux qui ont visité l'Inde, depuis le temps d'Alexandre le Grand jusqu'à nos jours. De là sont venus ces ascètes dont la vie semble inexplicable, ces hommes, qui s'imposent de rester des mois et des années dans une même posture, laissant leurs ongles croître dans leur chair, ou demeurant exposés pendant des journées entières au soleil des tropiques; quelques-uns habitant dans les forêts, quelquefois y vivant nus et se nourrissant d'herbes et de fruits sauvages, d'autres exerçant la profession de mendiants ou de jongleurs et considérés comme des saints par le peuple hindou. L'ascétisme hindou, il est bon de le remarquer, a perdu de bonne heure tout caractère religieux. Probablement il a eu ce caractère à l'origine; le même terme, *tapas*, désigne la mortification et le sacrifice, mais à l'époque où nous rencontrons dans la mythologie hindoue les histoires des ascètes, leur système de macérations corporelles est devenu indépendant de l'idée de Dieu. Il est aussi chez le brahmane étranger à toute idée de charité et de bienfaisance. Le sentiment qui semble prédominer chez l'ascète brahmanique est l'orgueil. De même que le philosophe et le prêtre, l'ascète est supérieur aux dieux. Un ascète célèbre dans la mythologie, Visva-Mitra, entre en lutte avec le Dieu du ciel, et par la puissance de ses austérités, il place malgré

ce Dieu une nouvelle constellation dans le firmament et oblige les dieux à transiger avec lui (1).

Dans d'autres écrits brahmaniques on voit, quoique sortant du même principe, une morale plus sage et plus modérée. Tel est, par exemple, le tableau de la vie du brahmane. Pendant douze ans il est novice, disciple docile d'un maître, et apprend le Vêda, obligé de servir son maître et de lui obéir respectueusement. Puis il se marie pour soutenir la caste ; il doit alors remplir les devoirs d'un père de famille et élever ses enfants jusqu'à ce qu'ils aient l'âge d'homme. Alors il quitte sa famille et se retire dans le désert pour s'y livrer à la mortification et à l'ascétisme. Enfin, ayant vaincu ses sens, il passe le reste de ses jours dans la contemplation de Brahma, l'être unique. Il y a dans les livres brahmaniques de belles prescriptions sur la chasteté, la véracité, la fidélité aux promesses, sur l'aumône et sur les devoirs des pères de famille. Elles sont déparées par le principe des castes et le mépris de certaines professions impures. Enfin on ne peut nier que cette préoccupation de la vie future ne soit très puissante et d'un grand effet moral. La confession des fautes est prescrite pour éviter les châtiments futurs. On trouve aussi dans les lois de Manu une pénitence terrible imposée pour une faute liturgique : le coupable doit avaler un verre d'eau bouillante ; il en mourra ; mais, ajoute le livre hindou, en détruisant son corps, il sauvera son âme. Il semble qu'au milieu de ces folies d'orgueil on voie de temps en temps reparaître des sentiments analogues à ceux qu'inspire l'Évangile.

Nous ne nous arrêterons pas à apprécier la doctrine

(1) Muir, *Original sanscrit texts*, I, 371.

brahmanique. Au point de vue humain elle contient de belles parties, d'assez hautes idées morales, bien que l'orgueil y prédomine sous toutes les formes, orgueil du prêtre, de l'ascète, du philosophe. Mais il est impossible de supposer une origine divine à une doctrine si incohérente et si contradictoire. Le fondement de la foi des brahmanes est l'éternel retentissement des paroles sacrées du Vêda dans l'univers. C'est un fondement fragile : nous n'entendons pas ces paroles, et ceux même à qui on attribue cette audition n'ont pas dit que les choses se soient passées ainsi. Ces paroles d'ailleurs sont contradictoires entre elles et ne peuvent venir du ciel.

Il est néanmoins utile, pour terminer cette étude du brahmanisme, de voir quelle transformation profonde il a subie dans les temps modernes. Le brahmanisme ancien, sans idoles, sans temples, et presque sans dieux, n'a jamais été une religion populaire. Il n'a pu être que le culte des classes éclairées. Même dans ces classes, il semble qu'il soit tombé en décadence quelques siècles avant l'ère chrétienne.

C'est alors que parût le bouddhisme. Çakya-Mouni, de la caste des Kshattryas, lui-même élève des brahmanes, ascète et philosophe, fonda une religion nouvelle. Laissant de côté, sans même les combattre, la caste brahmanique, le dieu suprême Brahma et le Vêda des brahmanes, il établit une doctrine nouvelle, fondée sur sa propre parole et son infaillibilité. Il avait tout aussi bien le droit de se déclarer supérieur aux dieux et maître du monde que les brahmanes de caste et les autres ascètes. Il confia sa doctrine, relative à la délivrance, assez semblable d'ailleurs à la doctrine brahmanique, à un corps de moines mendiants recrutés dans toutes les castes. Ses disciples s'adressèrent au peuple, ce que ne

faisaient pas les brahmanes; ils instituèrent un culte public et le rendirent plus attrayant par l'emploi d'images du Bouddha auquel on rendit un culte d'honneur. Les progrès de la nouvelle doctrine devinrent bientôt menaçants pour l'influence et l'autorité des brahmanes. Alors, soit spontanément, soit par politique, car l'histoire de ces faits est très incertaine, il se produisit dans le brahmanisme une profonde transformation. Un grand nombre de savants pensent qu'il y eut alors fusion entre le brahmanisme et les cultes idolâtriques populaires très anciens dont la littérature des brahmanes, notre seul document pour les époques anciennes, ne parle pas. Le caractère de la nouvelle religion, du *néo-brahmanisme* ou de l'*hindouisme,* de cette religion qui dure encore dans l'Inde et dans l'Indo-Chine, c'est l'adoration de dieux très vivants, très concrets, très humains, représentés par des idoles. Il semble que l'évolution païenne, interrompue par la spéculation brahmanique et par la constitution de la liturgie, ait repris son essor, et que le brahmanisme soit rentré dans la voie générale où marchent les cultes païens. Anthropomorphisme très marqué et idolâtrie grossière, tels sont les caractères du nouveau culte. On peut en reconnaître un troisième, par lequel il se rapproche des cultes de l'Asie-Mineure et de la Syrie, dernières formes du polythéisme occidental mourant. Ce caractère est le mysticisme et le fanatisme. Ce n'est plus la science spéculative, ce n'est plus même l'ascétisme qui est le caractère dominant des nouveaux cultes. Ce sera la foi, la confiance en un dieu déterminé qui est considéré comme souverain, la confiance en un nom spécial, quelquefois en une formule spéciale de prières. A cette foi sera joint l'amour, la passion pour un être divin considéré comme parfait.

Quelques auteurs ont supposé que ces sentiments ne pouvaient être qu'une imitation du christianisme. Cela est douteux ; ces sentiments sont dans la nature humaine et peuvent se développer quand les circonstances sont favorables. Or, le nouveau paganisme avait sur le polythéisme gréco-romain un avantage immense. Il héritait des spéculations brahmaniques sur l'infini et l'absolu qui, tout en détruisant les dieux païens, avaient répandu dans les esprits certaines notions vraies relativement à la nature divine, celles de son unité et de sa perfection absolue. Ces idées se fondirent par divers artifices avec celle des dieux vivants concrets et visibles. L'exemple le plus frappant par son analogie avec le christianisme est la théorie des incarnations de Vichnou. Vichnou est pour ses sectateurs le Dieu suprême, l'Être absolu et infini. Mais il s'incarne sous diverses formes, celles d'un poisson, d'un lion, d'une tortue, etc., et enfin celle de deux héros, Rama et Krishna. Il descend sur la terre, sous une forme nouvelle, chaque fois que la religion est près de périr. Il paraît surtout sous la forme de Krishna, qui est un véritable dieu incarné. L'incarnation de Krishna ne paraît être ni une imitation de l'incarnation chrétienne, ni un écho d'une tradition primitive. Elle semble avoir été créée spontanément par l'association du culte d'un dieu visible avec l'idée spéculative de l'Être absolu. Civa, l'autre grand Dieu de l'Inde, ne s'incarne pas, mais il paraît sur la terre sous différentes formes ; il a une biographie précise, connue et pleine d'aventures, et aux différents événements de laquelle se rapportent un certain nombre de sanctuaires. Civa est, comme Vichnou, le Dieu suprême, mais tout brahmane intelligent sait qu'il n'y a qu'un Dieu, et que Civa est au fond le même que Vichnou. Il est aussi le même que

Brahma, et l'unité de ces différents êtres a été figurée par une sorte de trinité artificielle relativement récente, composée de Brahma, Civa et Vichnou. Le culte brahmanique moderne contient, associée au polythéisme, une idée très nette de l'unité divine. En cela, il diffère du polythéisme gréco-romain. Ce théisme vague et puissant est devenu plus net depuis que les brahmanes sont en contact avec les musulmans et les chrétiens monothéistes. Sur ce fond d'idées, il s'est formé dans la littérature hindoue d'assez beaux morceaux religieux; on rencontre parfois des pensées métaphysiques ou morales analogues à celles des mystiques chrétiens. Une jolie légende montre comment, dans certains cas, ces païens se sont élevés jusqu'à la conception de l'amour de Dieu. La princesse Mira Bai était pleine de dévotion pour Krishna. On veut la forcer d'abjurer son Dieu. Elle abandonne alors son trône et son époux pour ne pas renier sa foi, et, poursuivie par ses persécuteurs, va chercher un refuge au pied de la statue du dieu. « J'ai abandonné, lui dit-elle, mon amour, mon royaume, mon époux; Mira ta servante se refugie auprès de toi. Si tu sais que je suis sans tache, reçois-moi. » Alors, selon la légende, la statue s'entr'ouvrit et Mira disparut dans ses flancs (1). On dirait une légende du moyen âge. Il est vrai que ce récit date d'une époque récente, ce qui permet de croire que l'influence indirecte du christianisme ou de l'islamisme n'y est pas étrangère.

Mais à côté de ces passages purs et élevés, le culte néo-brahmanique contient une abondance de rites et de pratiques grossières, obscènes, cruelles, qui dépasse tout ce qu'on peut imaginer. Krishna, le dieu incarné, et

(1) Barth, *Religions of India*, p. 237.

Civa, le dieu qui vient se manifester sur la terre, sont des personnages d'une moralité plus qu'équivoque. Civa est à la fois un ascète, un brigand et un débauché. Krishna passe sa jeunesse au milieu des bergères, et cette vie pastorale n'a rien d'édifiant. Plus tard, en arrivant avec sa suite à la porte d'une ville, il pille des marchands qui en sortaient; il est cependant le Dieu suprême incarné. Le culte de Civa est caractérisé par des symboles et des pratiques obscènes; celui de Krishna par une littérature érotique et sensuelle. Puis autour de ces deux personnages se groupent leur famille et leurs amis, leurs mères, leurs sœurs, leurs épouses, toutes représentées par de hideuses idoles; la femme de Civa, Kali, est une négresse de la bouche de laquelle sort une énorme langue rouge et qui porte autour du cou un collier de crânes humains. D'autres dieux, leurs acolytes, sont représentés sous les aspects les plus difformes, avec des multitudes de bras et de têtes, singulière manière de représenter l'infini. Le panthéon néo-brahmanique est la plus révoltante collection de monstres que l'on puisse imaginer. Il n'a de comparable que celui des bouddhistes chinois.

Autour de ces idoles se pratique un culte extrêmement varié, qui va d'un extrême à l'autre, d'un ascétisme insensé jusqu'à la débauche et à des bacchanales religieuses. Ce culte n'est pas dirigé en général par les brahmanes. Les brahmanes ont conservé leur ancien culte, froid et solennel; ils ne sont pas ordinairement prêtres des idoles, ils laissent ce rôle à des gens de caste inférieure, mais ils s'associent au culte et y prennent part, et tous sont adorateurs, soit de Vichnou, soit de Civa. Le néo-brahmanisme est d'ailleurs divisé en une foule de sectes, toutes s'excommuniant et se méprisant les unes les autres; la séparation en castes n'a fait que s'accroître; ce ne

sont plus des castes seulement, ce sont des multitudes et des subdivisions de petits groupes, qui se considèrent les uns les autres comme impies. L'union se produit néanmoins dans les grands pélerinages, lorsqu'il s'agit pour eux d'aller chercher à Bénarès, à d'immenses distances, l'eau sainte du Gange pour la rapporter dans leurs foyers, ou lorsque les foules vont assister à la procession de la statue de Jaggernaut, sous les roues de laquelle les fanatiques se faisaient écraser, espérant obtenir ainsi la délivrance de leurs âmes. Je n'en finirais pas, si je voulais décrire toutes les superstitions absurdes, les usages cruels, obscènes et révoltants du brahmanisme moderne. Ceux qui ont visité l'Inde savent que rien ne peut dépeindre ce mélange d'exaltation religieuse et de corruption morale (1), et le gouvernement anglais, bien qu'il se soit efforcé de s'immiscer le moins possible dans les croyances indigènes, s'est vu obligé de défendre un grand nombre des plus odieuses cérémonies, en particulier les sacrifices humains offerts encore récemment à la déesse Kali, et le suicide obligatoire des veuves, qui était, il y a un siècle, la loi générale des pays hindous.

Comment les idées et les sentiments élevés et purs dont nous avons parlé s'accordent-ils dans les esprits des Hindous avec toutes ces superstitions? C'est ce qu'il est difficile de comprendre; c'est un problème analogue à celui que présente la littérature si élevée de l'Égypte à côté des pratiques révoltantes de son culte. Dans l'Inde et dans l'Égypte, il semble que les contraires ne s'excluent pas, que tout entre dans la pensée de ces hommes, tandis que rien n'en sort. C'est le grand obstacle à la conversion des Hindous au christianisme. Ils adoreront

(1) Héber, évêque de Calcutta. *Narrative of a journey*. II, 225.

volontiers Jésus-Christ, mais ils ne cesseront pas d'adorer Vichnou ou Civa. Bien plus, chez eux l'incrédulité ne détruit pas la superstition. Tel auteur hindou moderne qui professe dans un livre anglais le positivisme absolu, mettra en tête une formule d'invocation à quelque divinité spéciale de l'Inde.

Le néo-brahmanisme est donc devenu un grossier polythéisme. Il est aussi corrompu que le polythéisme gréco-romain, au moment où il fut détruit par le christianisme. Il a même cette infériorité de n'avoir aucune beauté, aucun idéal, et de remplacer le Jupiter de Phidias et la Vénus de Milo, par des monstres et des magots. D'autre part, les forces du christianisme dans l'Inde ne semblent pas aussi grandes qu'elles l'étaient en Occident au temps de Constantin. Les Hindous tiennent à conserver une religion nationale et à se rattacher à leur propre tradition, quelque corrompue qu'elle soit. Il sera très difficile de les en arracher.

Il sera, je crois, tout aussi difficile, et même il sera impossible de fonder, même avec l'adjonction d'idées chrétiennes, une doctrine religieuse logique et durable sur la tradition incohérente du brahmanisme. Le passé de l'Inde, c'est l'incertitude et la contradiction; c'est le passage alternatif du polythéisme à un monothéisme vague, de la pure spéculation philosophique à une grossière mythologie, de l'ascétisme violent à un sensualisme sans frein. Aussi la tentative récente de fonder un déisme brahmanique sous le nom de Brahma-Somaj (1) a-t-elle peu de chance de réussir, et il est à

(1) Le Brahma-Somaj a été fondé au commencement de ce siècle, par Rab-Mohum-Roy. Il s'est divisé en plusieurs sectes, dont l'une des principales, intitulée *Nouvelle Dispensation*, a pour fondateur un brahmane nommé Chunder-Sen, qui se déclare prophète et envoie

craindre que l'on ne voie dans l'Inde les classes supérieures tomber dans l'incrédulité complète, tandis que le peuple restera longtemps encore attaché aux plus grossières superstitions.

Terminons ici notre étude. La Perse et la Chine nous ont montré des tentatives de réforme spiritualiste et morale, honnêtes, mais imparfaites et impuissantes. L'Inde nous montre un caste sacerdotale qui, après avoir anéanti les dieux anciens pour se mettre à leur place, transige ensuite pour garder son influence avec les superstitions, la mythologie et le polythéisme. Il n'y a rien là qui indique une action divine. Il nous reste à voir si nous la rencontrerons dans l'étrange religion qui est sortie du brahmanisme, dans ce culte si bizarre et si plein de contrastes qui a été fondé par Çâkya-Mouni.

des proclamations à tous les peuples de l'univers. Les principes du Brahma-Somaj sont le théisme, la doctrine de la vie future sans métempsycose, l'exclusion de l'idolâtrie, l'égale valeur de toutes les religions révélées de l'univers, et l'idée que ces révélations sont corrigées et jugées par une révélation individuelle et interne. Le Brahma-Somaj se place en face de toutes les religions dans une situation analogue à celle du protestantisme libéral extrême en face des sectes chrétiennes. Mais on ne voit pas par quel moyen ce système pourra résister à la fois au rationalisme, au panthéisme et aux doctrines païennes toujours vivantes dans l'Inde. Dès à présent les Brahmoïstes reviennent à des cérémonies de l'ancien culte brahmanique, et l'on voit se développer chez eux un culte de Dieu, sous le nom féminin de *Mère universelle*, qui semble un retour encore dissimulé vers l'adoration des déesses.

CHAPITRE VI.

LE BOUDDHISME.

La religion qui va faire l'objet de notre étude, le bouddhisme, diffère profondément de celles que nous avons examinées jusqu'ici. En premier lieu, elle possède un caractère qu'aucune ne possédait; c'est une religion universelle, destinée par son principe et son dogme à être, non le culte d'un seul peuple, mais celui de l'humanité entière, et à réunir tous les hommes dans une croyance déterminée et uniforme. Cette universalité de principe a été réalisée en fait sur une assez large échelle. Sorti de l'Inde où il a régné pendant plus de mille ans en concurrence avec le brahmanisme, le bouddhisme a été répandu dans la Tartarie, la Chine, le Japon, l'Indo-Chine et quelques-unes des îles de la Sonde; certains recensements, probablement exagérés, lui donnent quatre à cinq cent millions de sectateurs, plus qu'au christianisme (1). Aussi est-il rangé par les auteurs modernes qui traitent de l'histoire des religions dans une catégorie à part, celle des religions qu'ils appellent *universalistes*, par opposition aux religions locales et nationales. Il ne partage ce titre qu'avec le christianisme et

(1) Schlaginweit, dans son étude sur le bouddhisme du Thibet, réduit l'estimation à trois cent cinquante millions, ce qui semble plus vraisemblable. Le bouddhisme est la religion numériquement dominante en Chine, dans une grande partie de l'Indo-Chine. Il règne à Ceylan et subsiste au Népaul.

l'islamisme. — En second lieu, le bouddhisme a organisé ce qui manquait au paganisme, un enseignement populaire de la religion. Les moines bouddhistes sont des prédicateurs : la lecture de leurs livres sacrés et l'explication de la doctrine est une des grandes parties de leur culte. — En troisième lieu, on ne peut contester que les livres bouddhiques ne nous offrent, tant dans la vie que dans les prescriptions du fondateur, un idéal moral pur et élevé, inférieur sans doute à l'Évangile, mais ne le cédant peut-être à aucune doctrine humaine. En revanche, la doctrine bouddhiste nous présente cette étrange et incroyable singularité d'être une doctrine religieuse où il n'est pas question d'un être suprême, et où le bonheur futur, proposé à la vertu, consiste dans un état qui ressemble de si près à l'anéantissement, que l'on peut discuter si vraiment ce n'est pas le néant absolu qui serait le terme des aspirations du bouddhiste.

Cette religion si étrange, si paradoxale, qui semble faite pour renverser toutes les idées reçues, n'a été, du moins sous cet aspect particulier, découverte que très récemment. Depuis le moyen âge, le lamaïsme, religion du Thibet, était connu, et ses ressemblances étranges avec le catholicisme avaient été remarquées. Les Portugais avaient rencontré les bouddhistes à Ceylan; les missionnaires catholiques de la Chine avaient décrit le culte de Fô. Mais l'unité de ces divers cultes, leurs relations mutuelles et surtout le côté élevé et idéal de la morale du Bouddha, étaient restés parfaitement inconnus jusqu'en 1820. C'est alors que presque simultanément M. Turnour, gouverneur anglais de Ceylan, et M. Hogson, résidant au Népaul, firent connaître à l'Europe savante deux collections de livres sacrés des bouddhistes, l'une en sanscrit, l'autre dans une langue spé-

ciale dérivée du sanscrit, le pâli. A la même époque un savant distingué, Csoma de Koros, étant parvenu à acquérir la connaissance de la langue thibétaine, décrivit une collection analogue trouvée dans des couvents du Thibet. Cette collectien était en grande partie la traduction des livres hindous. Depuis ce temps, les livres sacrés bouddhistes ont été trouvés traduits en mongol, en chinois, en japonais; on les a rencontrés également à Siam et en Birmanie.

L'apparition sur le terrain de la science de cette religion si peu connue a produit une profonde surprise. Elle semblait détruire toutes les bases de l'apologétique chrétienne, et même quelques-unes des preuves de l'existence de Dieu. La vie et la morale du Bouddha semblèrent un second évangile; on crut voir un second christianisme, une imitation du christianisme presque égale au modèle, apparaître au fond de l'Orient. D'un autre côté, de si nombreuses populations professant l'athéisme semblaient contredire le témoignage de la conscience du genre humain en faveur de l'idée de Dieu. Dans ces derniers temps, le public savant commence à revenir, d'une part, de l'admiration exagérée qu'avait inspirée la beauté du bouddhisme, et, d'autre part, de l'idée que cette religion serait si complètement contraire aux vues historiques et philosophiques et contredirait si ouvertement des opinions admises comme évidentes depuis longtemps.

Une remarque qui, je crois, n'a pas été faite encore, nous semble suffisante pour montrer que l'enthousiasme pour le bouddhisme a été démesuré. Si cette religion, ayant quatre cent millions de sectateurs, avait été réellement dans son ensemble si belle, si idéale et en même temps si contraire aux sentiments communs de l'humanité,

comment, jusqu'à la découverte faite par les savants de livres cachés dans des bibliothèques, ces caractères si frappants et si étranges seraient-ils restés inconnus? Comment le bouddhisme aurait-il été confondu si généralement avec un polythéisme grossier par les voyageurs et les missionnaires, s'il en avait été réellement si différent? On ne peut guère expliquer cette anomalie que de deux manières : en supposant que le bouddhisme actuel est tellement dégénéré qu'il ne ressemble en rien à celui que décrivent les livres sacrés, ou bien en admettant que le bouddhisme pratique, historique, réel, a toujours été très différent de la doctrine théorique que contiennent les livres trouvés dans les couvents de Népaul et de Ceylan. L'une et l'autre hypothèse, qui chacune ont peut-être leur part de vérité, diminuent de beaucoup l'importance du bouddhisme et la gravité des objections qu'il soulève. Quoi qu'il en soit, nous allons examiner successivement le bouddhisme primitif, c'est-à-dire la vie et la doctrine du fondateur d'après les livres sacrés, et le bouddhisme réel et pratique tel qu'il se manifeste dans l'histoire, et nous terminerons cette étude par une appréciation de la valeur doctrinale, morale et sociale de cette religion.

I.

La vie du fondateur du bouddhisme ne nous est connue que par des biographies postérieures de plusieurs siècles à son existence, et profondément imprégnées de légendes et même de véritables éléments mythologiques. M. Sénart a montré, d'une manière irréfutable, l'existence, dans la biographie légendaire du Bouddha, d'un cycle de mythes solaires, qui se trouvent sous une

autre forme dans l'histoire purement mythologique de Krishna et qui ont des analogies avec les récits des poètes grecs sur Hercule (1). Nous devons donc, pour nous en tenir à la vérité historique, réduire la vie proprement dite du Bouddha à un très petit nombre de faits.

Il naquit vers l'an 557 avant Jésus-Christ, dans une ville voisine de Bénarès, dont nous ne connaissons pas la situation exacte. Il se nommait, dit-on, Siddartha, de son nom propre, et appartenait à la famillle des Gautama et à la lignée royale des Çakia, d'où lui est venu le nom de Çakia-Mouni, le solitaire de la race des Çakia. Quant au nom de Bouddha, qui veut dire le savant ou l'éveillé, c'est un titre qu'il porte en qualité de docteur universel et qui ne lui est pas personnel, car il y a dans la doctrine bouddhiste un grand nombre de Bouddhas. A l'âge de vingt-sept ans, Siddartha quitta son père, sa femme et son fils unique, et, renonçant à l'espoir de la couronne, embrassa l'état d'ascète ou de sannyasin. Il suivit d'abord les leçons des brahmanes; mais, trouvant leur sagesse vaine, il les quitta. Il se livra à des mortifications exagérées qui mirent sa vie en danger. Ayant reconnu également la vanité de ces pratiques, il revint à une vie plus modérée, quoique toujours austère, et poursuivit ses méditations. Sept ans après son départ de la cour de son père, il déclara qu'il avait trouvé la véritable sagesse, et commença à prêcher une doctrine nouvelle. Il continua sa prédication pendant quarante-quatre ans dans la région voisine du Gange près de Bénarès et dans le pays d'Oude, et mourut enfin à l'âge de quatre-vingts ans, en 477, à peu près à l'époque de la

(1) Sénart, *Essai sur la légende de Bouddha.*

reconstruction de Jérusalem et de la bataille de Salamine. Il avait enseigné à ses disciples une règle religieuse ascétique dont il donnait lui-même l'exemple et qui consistait principalement dans le célibat et la pauvreté absolue ; les religieux ne devaient pas recevoir d'argent ni même toucher matériellement les espèces monnayées : ils devaient recevoir de l'aumône leur nourriture et leur vêtement. C'est cet ordre religieux établi par Çakia-Mouni lui-même qui conserva et propagea sa doctrine.

Nous avons évité, dans ce court exposé de la vie de Çakia-Mouni, de donner aucun détail circonstancié. Il n'en est aucun en effet, pas plus qu'aucune des paroles qui sont attribuées au Bouddha, qui ait une véritable authenticité. Le Bouddha dogmatique et légendaire est si étroitement fondu avec le Bouddha réel, qu'il est impossible de faire le triage de la réalité et de la fiction. Il est néanmoins un trait que nous citerons sans le garantir, à cause de sa singularité. Ce sont les circonstances de sa mort. Çakia-Mouni meurt d'une maladie d'estomac, à la suite d'un repas où il avait mangé un plat tout entier de porc et de riz offert par un de ses dévots sectateurs. Les brahmanes se sont moqués de cette fin, et ont accusé leur adversaire d'avoir commis un acte de gourmandise. Les bouddhistes justifient leur patriarche, le déclarant incapable d'une telle faiblesse, et disent que c'était un plat magique, qu'aucun homme ni dieu n'aurait pu digérer mieux que lui ; qu'il a mangé cette nourriture parce que son heure était venue, et qu'il voulait donner l'exemple de la patience à supporter une maladie de ce genre. M. Sénart veut voir dans ce fait étrange un récit mythique, et établit un rapport entre le sanglier, symbole de l'orage, et la nourriture de

Bouddha. Cette explication me paraît un peu subtile, et il me semble plus vraisemblable que cette fin par trop prosaïque et qui jure avec la brillante mythologie de la biographie de Bouddha, doit être un fait réel; il est rapporté sans changement dans toutes ses biographies. S'il en est ainsi, il est certain que la mort de Bouddha ne saurait être comparée à la passion de Jésus-Christ, ni même à la mort de Socrate, et que sa sortie de l'existence n'est pas d'un grand effet dramatique.

Ce qui serait plus intéressant que les faits eux-mêmes, ce serait de connaître le caractère de Çakia-Mouni. Cela est difficile; car la même légende qui a rempli sa vie de miracles, l'a idalisée. Voici cependant quelques traits qui semblent certains. En premier lieu, le Bouddha a mené une vie austère, il a été un religieux exemplaire, sans cela il n'aurait pas conservé son autorité ni son prestige. En second lieu, il avait une profonde conviction de sa propre sagesse et de la vérité de la doctrine qu'il enseignait. Il croyait, comme tout Hindou de son temps, à la métempsycose, au besoin de la délivrance de l'âme; il croyait avoir trouvé les moyens sûrs d'obtenir cette délivrance. En troisième lieu, il était animé d'un vif sentiment de compassion pour les misères de l'humanité et d'un grand désir de faire participer les hommes aux bienfaits de sa doctrine. Il avait sous ce rapport des sentiments d'apôtre. Le désir de sauver tous les hommes est un des traits propres du bouddhisme. Il serait incroyable qu'il n'ait pas existé chez le fondateur et que ce ne soit pas lui qui l'ait transmis à ses disciples. Dans ce même étrange récit de la mort de Bouddha, nous voyons que, la dernière nuit de sa vie, il ramène un hérétique à la vraie doctrine. Ces traits de caractère sont beaux, mais ils ne suffisent pas pour

constituer un saint, ni un héros tout à fait exceptionnel. Ils se sont rencontrés dans bien des chrétiens. Saint Vincent de Paul a toutes les vertus du Bouddha, et en possède d'autres que nous ne voyons pas chez notre héros.

II.

Passons maintenant à la doctrine de Çakia-Mouni. Le premier trait de cette doctrine, trait négatif, est l'athéisme, ou, pour parler plus exactement, l'absence de l'idée de Dieu. Bouddha ne s'occupe pas de savoir s'il existe une cause première; c'est pour lui une question oiseuse et insoluble. Il est, sous ce rapport, dans l'état d'esprit de ceux qu'on nomme positivistes en France et agnostiques en Angleterre. Pour lui donc pas de prière, pas de reconnaissance envers un être suprême, pas de mission reçue d'en haut. Tout ce qu'il est, il l'est par lui-même, par ses mérites acquis dans des existences antérieures. Il n'y a pas trace dans sa doctrine de l'idée de grâce, de secours divin. Çakia-Mouni ne prétend être ni un Dieu ni l'envoyé d'un Dieu : il n'est qu'un homme, un sage, et la science qu'il a acquise est l'effet de ses propres efforts. Il est impossible, on le comprend, de concilier une telle doctrine avec ce qu'on appelle l'humilité chrétienne. Aussi, quand on parle de l'humilité ou de la modestie de Bouddha, il faut entendre une vertu purement extérieure, consistant à porter des habits grossiers, ou à bien accueillir les pauvres et les ignorants, à ne pas se vanter. Mais dans sa propre opinion, le Bouddha est le premier des êtres, et ne reconnaît aucun supérieur. Il est impossible de pousser l'orgueil plus loin.

Le second trait, qui est commun à la doctrine de

Bouddha et à celle des brahmanes, est la croyance à la métempsycose. Une loi fatale, nécessaire, inexorable, attache la souffrance aux fautes et le bonheur aux bonnes actions. C'est en vertu de cette loi que tous les êtres renaissent pour expier leurs fautes passées. C'est cette loi impersonnelle, mais morale et toute puissante, qui est le véritable principe premier et ce qu'on pourrait appeler le Dieu suprême de la doctrine bouddhique. Cette loi, le Bouddha ne l'a pas créée, il ne peut lui échapper; elle lui est supérieure. C'est même la seule chose qui soit supérieure au Bouddha. Son privilège, c'est d'avoir découvert et connu, mieux que personne, cette loi, et par là de pouvoir indiquer aux hommes comment ils peuvent éviter la souffrance.

Le troisième point de la doctrine de Bouddha, qui se trouve encore dans la doctrine des brahmanes, mais qui est plus profondément marqué dans le bouddhisme, c'est le pessimisme. C'est l'idée que toute existence est un mal, même la plus heureuse, même celle des dévas ou demi-dieux qui habitent le ciel et reçoivent la récompense de leurs bonnes œuvres. L'existence est un mal, uniquement parce qu'elle est passagère et doit finir, parce qu'elle est relative et changeante. De cette idée résulte par réaction l'idée que le bien et le bonheur consistent à être délivré de l'existence; cette délivrance, ce *Nirvana*, est le point le plus obscur, mais en même temps le point le plus important de la doctrine de Çakia-Mouni.

Qu'est-ce que le nirvana? Le Bouddha ne l'a pas dit. Il a gardé le silence sur la nature de cet état mystérieux (1). La logique de son système, suivant lequel

(1) Oldenberg, *Buddha*, p. 290.

tout ce qui vit doit mourir et tout ce qui est composé doit se dissoudre, et la psychologie bouddhiste, qui n'admet pas en l'homme de principe simple, conduisent à l'idée de l'anéantissement absolu. C'est aussi cette idée qui est dépeinte dans les métaphores des philosophes bouddhistes. Ils représentent le nirvana sous la figure d'une lampe qui s'éteint faute d'huile. Les dernières paroles de Bouddha renferment la même pensée. « Bien chers religieux, dit-il à ses adeptes, rappelez-vous que le principe du changement entraîne celui de la destruction ; c'est pour vous apprendre cette vérité que je vous ai assemblés. » Cependant il est possible d'admettre que le nirvana ait pu signifier un état de calme et de repos, et par conséquent une sorte de béatitude. Mais ce ne peut être qu'une habitude passive et négative; point d'amour, point de vie dans le nirvana. L'être qui est entré dans le séjour glacé n'a plus aucun rapport avec les autres. Une fois Çakia-Mouni dans le nirvana, il ne reste de lui sur la terre que sa doctrine, son souvenir et les reliques matérielles de son corps. On ne songe pas à l'invoquer, cela serait absurde; il n'entend rien, il ne peut rien.

Chose singulière, cette haine de l'existence, cet amour du néant, prend dans les livres bouddhiques, sinon dans les cœurs, les apparences d'une passion. Lorsque Çakia-Mouni est arrivé, sous le figuier mystique, à la possession de la souveraine sagesse, il s'écrie : « Pendant de nombreuses existences, je t'ai cherché, ô principe de la vie humaine, constructeur de ce tabernacle du corps humain. Il m'en a beaucoup coûté, il est pénible de renaître ainsi toujours. Maintenant, je t'ai découvert et je t'ai vaincu, tes pieux sont arrachés, tes cordes rompues; tu ne reconstruiras plus cette tente

et tu ne me feras plus renaître (1). » Cet architecte du corps (2) c'est la passion, la concupiscence, principe des fautes et des renaissances qui en sont le châtiment.

Une légende bouddhique postérieure dépeint énergiquement les mêmes sentiments (3). Vita-Çoka, frère du roi bouddhiste Açoka, se moquait des religieux bouddhistes. Ils mènent, disait-il, dans leur couvent une vie douce; ils vivent d'aumônes, mais ils se nourrissent bien. Ils sont loin de la perfection des ascètes brahmanes qui vivent dans les forêts et se nourrissent d'herbes. Ceux-ci cependant n'ont pas vaincu en eux la concupiscence, comment les bouddhistes en triompheraient-ils? Açoka, pour convertir son frère, imagine un artifice. Il suppose un complot contre sa propre vie, fait accuser son frère d'en être l'auteur, le condamne à mort, mais lui accorde huit jours de vie, en décrétant qu'il sera traité pendant ces huit jours avec des honneurs royaux et qu'il jouira de tous les plaisirs, que toute la cour sera à son service. Le huitième jour, il interroge son frère et lui demande s'il a été heureux. « Comment l'aurais-je été? répond Vita-Çoka, je n'ai pas écouté les chants ni regardé les danses des femmes; je n'ai pas perçu le contact de l'or, des joyaux et des colliers que je touchais. Tout a été sans charme pour moi, malheureux

(1) *Dhammapada*, ch. XI, p. 153. (Collection de Max Muller. *Sacred Books of the East*, p. 10-42.)

(2) Quelques auteurs qui ont parlé du bouddhisme ont cru que cet *architecte* était l'Être suprême; le contexte prouve évidemment le contraire; s'il faut voir une personne réelle dans celui que désigne ce mot, ce ne peut être que le démon Mara, principe de la concupiscence et ennemi des hommes.

(3) Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indou*, p. 37.

condamné à mort. Je n'ai pas connu le sommeil; j'ai passé les nuits entières à songer au supplice qui approchait. » — « Hé quoi reprit Açoka, si la crainte d'une mort qui ne devait t'enlever qu'une seule vie a pu t'empêcher de jouir du bonheur d'être roi, de quel œil crois-tu que les religieux bouddhistes, effrayés à la pensée de la mort qui doit terminer des centaines d'existences, envisagent tous les lieux où l'on peut renaître et les maux qui y sont attachés? Dans l'enfer, les souffrances auxquelles les condamne le corps livré au feu; parmi les animaux, les terreurs que leur inspire la crainte de se voir dévorés les uns par les autres; parmi les prétas (espèces de monstres), les tourments de la faim et de la soif; parmi les hommes, les inquiétudes d'une existence de projets et d'efforts; parmi les dieux, la crainte de déchoir et de perdre leur félicité : voilà les cinq causes de misères par lesquelles sont enchaînés les trois mondes. Tourmentés par les douleurs de l'esprit et du corps, ils voient dans les attributs dont se compose l'existence de véritables bourreaux, dans les organes des sens, des villages désolés, dans les objets, des brigands; enfin, ils voient les habitants des trois mondes dévorés par le feu de l'instabilité. »

Il est bon de le remarquer, ce pessimisme est un peu arbitraire. Si, au lieu de regarder le mal de chaque existence, on en regardait le bien; si chacun se représentait recommençant la vie dans de meilleures conditions, jouissant de ce qui lui a manqué auparavant, possédant l'amour d'une fiancée parfaite, la gloire et la richesse, il pourrait se faire un assez beau tableau de ces vies successives et arriver à aimer la vie au lieu de la haïr. Mais c'est le côté laid que le bouddhiste regarde dans chaque vie; elle lui semble odieuse et il n'as-

pire qu'à en être délivré. Tout vide qu'il soit en lui-même, le nirvana paraît désirable, comparé avec ce tourbillon d'existences changeantes. Çakîa-Mouni mourant, après avoir fait cette solennelle déclaration, que tout ce qui est changeant doit être détruit, conclut par ces paroles : « C'est pourquoi travaillez courageusement. » Cela veut dire : vous ne pouvez pas échapper à la loi qui dit que tout ce qui vit doit mourir. Cette loi est universelle; elle atteint les dieux et les hommes; elle règne au ciel comme sur la terre. Mais vous pourrez par la vertu échapper à l'autre loi, celle selon laquelle celui qui meurt doit renaître pour expier ses fautes; c'est à cela qu'il faut travailler.

Est-ce là une doctrine pratique et réellement efficace sur l'âme? Ne serait-ce pas plutôt un système métaphysique, une théorie philosophique capable seulement d'agir sur des rêveurs? Nous n'osons pas nous prononcer. Avec une grande profondeur de pensée et probablement avec raison, M. Barth croit que le pessimisme bouddhique n'est pas le résultat de souffrances exceptionnelles d'une vie plus malheureuse qu'ailleurs, mais qu'il a une origine métaphysique. Ce serait le résultat d'une recherche très ardente de l'absolu et de l'infini, suivie des désenchantements résultant de l'impuissance de l'atteindre. Ce serait un panthéisme transformé en athéisme. C'est par comparaison avec l'être infini et parfait que la vie passagère aurait paru triste, et le Bouddha, ne croyant plus à l'infini, n'aurait conservé de cette aspiration à la perfection que le sentiment de la misère, du néant des choses d'ici-bas et le désir d'en être délivré. « Il faut, dit M. Barth, croire à l'absolu pour sentir si profondément le vide et l'imperfection des choses finies; il faut y avoir cru, et avoir découvert la vanité de cette croyance,

pour ignorer l'absolu avec une résolution si calme et si inflexible (1). »

Quoi qu'il en soit, c'est sur cette base étrange et paradoxale qu'est édifiée la partie la plus belle et la plus curieuse de l'enseignement du Bouddha, la doctrine morale. Cette doctrine se compose de deux parties : l'une négative, le renoncement; l'autre positive, la charité.

Le renoncement conseillé par la morale bouddhique est aussi absolu que celui que prêchent les ascètes brahmanes. Il s'agit d'anéantir tout désir, toute affection, de déraciner complètement la concupiscence, de dégager l'âme de toute passion. Celui qui s'est ainsi vaincu lui-même, qui est arrivé à détruire tous les liens qui attachaient l'âme aux objets aimables, celui-là est libre; il a atteint déjà un nirvana, le nirvana des passions. Il est l'arhat, l'homme parfait, doué par sa perfection même de pouvoirs surnaturels; il commande à la nature et se transporte à travers l'air d'un lieu à un autre. Il doit mourir, mais pour entrer dans le nirvana complet, le nirvana des éléments de l'être; et il est dispensé de l'obligation de renaître. Écoutez le tableau du bonheur de l'Arhat : « Il n'y a pas de souffrance pour celui qui a fini son voyage, qui est sorti de toute peine, qui est entièrement délivré et qui a brisé ses fers. Ils partent avec leurs pensées recueillies. Ils ne sont pas heureux dans leur maison terrestre. Comme des cygnes qui quittent le lac où ils habitaient, ils abandonnent leurs maisons et leurs foyers. Ces hommes n'ont pas de richesses; ils vivent d'aumônes, ils connaissent le vide absolu et la liberté sans condition; leur route dans la vie est difficile à comprendre. Ils ressemblent aux oiseaux de l'air.

(1) Barth, *Religions of India*, p. 47.

Les dieux mêmes envient celui dont les sens ont été assujettis comme des chevaux bien dressés par l'écuyer, qui est délivré des passions. Tranquille est la pensée, tranquille est la parole de celui qui a acquis la liberté par la vraie science. L'homme qui est délivré de la crédulité, qui a rompu tous ses liens, écarté toutes les tentations, renoncé à tous les désirs, est le plus grand des hommes (1). » Cette perfection stoïcienne et négative, car elle ne comprend l'amour d'aucun dieu, est à la fois brahmanique et bouddhique. C'est l'idéal de toute l'Inde ancienne. Mais Bouddha diffère des Brahmanes quant aux moyens de l'atteindre. Ce ne sont plus les mortifications exagérées et excessives des fakirs. C'est une discipline modérée, mais ferme et sans concessions, qui doit anéantir la concupiscence et subjuguer la nature.

Cette discipline embrasse, chose inattendue au premier abord, mais cependant facile à comprendre, une série d'exercices religieux semblables à ceux qui ont été adoptés par les ascètes chrétiens et les fondateurs d'ordres religieux de l'Église catholique. Le but partiel de réprimer la nature étant le même, on comprend qu'on ait dû employer des procédés semblables. Méditations sur la vanité du monde et le néant de l'existence, confession des fautes, direction de conscience, toutes ces pratiques servant à produire le renoncement et à combattre la nature, sont employées par le bouddhisme. Il y aurait un parallèle très curieux à faire entre les pratiques de nos religieux et les pratiques bouddhiques; similitude dans le côté négatif de la perfection, avec une dissemblance complète dans l'autre face, celle de la vie, de l'espérance

(1) *Dhammapada*, ch. VII, traduit en anglais, par Max Muller. (Collection des livres sacrés de l'Orient, t. X.)

et de l'amour qui surabondent dans la foi chrétienne, tandis que dans le bouddhisme le renoncement est absolu et conduit à la mort et au néant.

C'est le religieux bouddhiste, le Bickus, le moine mendiant, qui est le principal objet des prescriptions de Çakia-Mouni; lui seul peut devenir arhat, c'est-à-dire arriver à cette perfection qui conduit immédiatement au nirvana. Les religieux seuls composent l'assemblée, l'église de Bouddha. Tandis que dans le christianisme la vie ascétique et monastique n'est qu'une exception et que l'Église se compose principalement de la foule laïque et du clergé qui la gouverne, le bouddhisme est essentiellement monastique. Le moine bouddhiste n'est pas lié par des vœux, mais comme il ne peut atteindre l'état d'arhat que par la persévérance, la stabilité dans la vocation est la conséquence du désir qui a dû la lui faire embrasser. Il est voué au célibat et à la pratique de la chasteté; des prescriptions rigoureuses sur les rapports entre les religieux et les femmes sont destinées à assurer l'accomplissement de cette règle; elle est sanctionnée par une opinion publique des pays bouddhistes, extrêmement sévère relativement aux scandales des mœurs. Le religieux bouddhiste, semblable au franciscain, ne doit rien posséder. Il doit vivre d'aumônes. Dans les premiers temps du bouddhisme, cette prescription de la mendicité a été appliquée de la manière la plus rigoureuse. Les discussions des premiers conciles bouddhiques portaient sur la question de savoir si le religieux a le droit d'assaisonner la nourriture qu'il reçoit et d'y mettre du sel, ou s'il doit la manger telle qu'elle lui est donnée. Une autre prescription qui nous semble très rigoureuse, mais qui l'est peut-être moins dans l'Inde à cause des mœurs et du climat, est celle de ne pas man

ger après le milieu du jour; de midi au lever du soleil le lendemain, le religieux bouddhiste s'abstient de toute nourriture. Ces règles rigoureuses ne contiennent pas l'un des éléments essentiels des règles monastiques chrétiennes, l'obligation du travail. Le travail, prescrit par saint Benoît et saint Basile, n'est pas prescrit au religieux bouddhiste. Sa vie se passe à mendier et à méditer sur le néant du monde, ce qui est souvent une forme d'oisiveté.

Outre les religieux, partie principale de la communauté bouddhique, il y a aussi de simples fidèles, des auditeurs, *Upasakas*. A ceux-ci sont donnés les principes d'une morale pure : ne pas voler, ne pas mentir, ne pas commettre d'adultère, ne pas boire de liqueur enivrante, et ne tuer aucun être vivant. Cette dernière prescription, fondée sur la doctrine de la métempsycose, n'a jamais été observée à la lettre; néanmoins elle a été très puissante pour obtenir le respect de la vie des animaux. Le roi bouddhiste Açokia déclare dans une de ses inscriptions qu'il se repent d'avoir fait tuer tant d'animaux. « Autrefois, dit-il, dans mes cuisines on tuait chaque jour des centaines de milliers d'êtres vivants. Maintenant on ne tue plus pour mes tables que trois animaux, deux paons et une gazelle, et encore la gazelle pas régulièrement. Ces trois animaux même ne seront plus immolés à l'avenir (1). » L'une des fonctions principales de l'upasaka, c'est de donner l'aumône aux religieux bouddhistes. C'est ce qui rend nécessaire l'élément laïque de la communauté. Le religieux ne faisant que mendier, il faut qu'il y ait des agriculteurs, des négociants qui le nourrissent. Donner l'aumône aux religieux est la bonne

(1) Sénart, *Inscriptions de Pyadasi*. Les quatorze édits.

œuvre bouddhiste par excellence. Cette bonne œuvre et la pratique des préceptes ne donnent cependant pas à l'upasaka le droit de devenir arhat. Cette perfection est le privilège des religieux. Mais le simple fidèle peut *entrer dans les sentiers du nirvana*. Il peut arriver à un état inférieur de perfection qui lui assure le nirvana dans l'avenir, après un certain nombre de nouvelles existences. C'est aussi, fort probablement, le seul espoir qui soit donné aux femmes. Bien qu'il y ait des religieuses bouddhistes, elles ne font pas partie de l'assemblée et ne peuvent arriver à l'état d'arhat. Elle peuvent seulement mériter de renaître dans une autre existence avec le sexe masculin, ce qui leur permettra cette fois d'atteindre le nirvana.

Je n'ai parlé jusqu'à présent que du côté négatif de la morale bouddhique, du renoncement et de la vie religieuse. Mais il y a un côté positif propre au bouddhisme : c'est la charité, l'amour des hommes, le désir de les amener à la délivrance, l'apostolat de la doctrine bouddhique. On ne comprend pas comment ce côté de la morale se rattache au précédent. Dans la morale chrétienne, le renoncement aux créatures n'est prescrit que pour laisser se développer l'amour du Créateur. On sacrifie un objet inférieur à l'objet suprême de l'affection. L'amour du Créateur, à son tour, produisant dans l'âme des sentiments semblables à ceux du Père céleste à l'égard des êtres qu'il a créés, engendre tout naturellement la charité. La morale bouddhique au contraire semble par son premier aspect profondément égoïste : c'est pour échapper à la souffrance, et non pour un autre but, que le bouddhiste poursuit le nirvana ; que pourrait-il aimer dans le vide absolu? La destruction des passions devrait amener l'âme à cette parfaite indifférence du stoïcien,

qui exclut la miséricorde et qui nous est décrite par Virgile :

Nec doluit miserans inopem aut invidit habenti.

« Il ne s'afflige pas de la misère du pauvre et n'envie pas les trésors du riche. » Cette morale, dure et désespérante, semblerait devoir former des êtres apathiques, insensibles et sans affection. Mais, par une inconséquence heureuse, le bouddhisme propose à ces êtres dépourvus d'affections, le bien de leurs semblables comme mobile d'activité. Le Bouddha a donné l'exemple de cette vertu. Il était arhat depuis bien des siècles et aurait pu entrer dans le nirvana, béatitude suprême selon sa doctrine, il y a quelques milliards d'années; mais il a préféré passer par des milliers d'existences pénibles pour parvenir à l'état de Bouddha, afin de pouvoir éclairer et enseigner les hommes et en amener une foule au nirvana. C'est en réalité un sentiment irrationnel. Ces êtres, dont l'existence a si peu de valeur que le néant vaut mieux, comment seraient-ils l'objet d'une affection raisonnable? Ces êtres qui vont tomber dans le vide avec le Bouddha, qui ne les connaîtra plus et ne pourra plus les aimer, pourquoi s'en occupe-t-il ainsi? Cela est inconséquent, cela est irrationnel; mais c'est la doctrine du maître, et ce sentiment de compassion, ce zèle d'apostolat se trouve, dans les écrits primitifs du bouddhisme, dépeint avec des couleurs qui ont une certaine analogie avec les sentiments correspondants dans le christianisme. Il ne faut cependant pas exagérer le paradoxe. Entre cette charité bouddhique et la charité chrétienne il y a un abîme. La première n'est qu'une pâle ombre de la seconde. L'erreur est toujours infiniment loin de la vérité, et les sentiments absurdes et illogiques beaucoup au-dessous des senti-

ments qui satisfont aux aspirations de l'âme humaine et s'adaptent à la raison en même temps qu'au cœur.

Sur ce point je crois devoir citer un auteur rationaliste, très favorable au bouddhisme, M. Oldenberg, qui s'exprime en ces termes : « En essayant de rapprocher le bouddhisme du christianisme, on suppose comme l'essence de la morale bouddhiste un amour plein de compassion pour tous les êtres vivants. Il y a en cela quelque chose de vrai, mais on doit reconnaître aussi qu'il y a une différence intrinsèque entre ces deux principes de moralité : le sentiment de bienveillance bouddhique et la charité chrétienne. La langue du bouddhisme n'a aucun mot pour exprimer la poésie de l'amour chrétien, de cette charité décrite par saint Paul, qui est plus grande que la foi et l'espérance, sans laquelle celui qui parlerait toutes les langues des anges et des hommes serait un airain sonnant et une cymbale retentissante : les réalités dans lesquelles cette poésie a été incarnée dans le monde chrétien, n'ont pas leurs pareilles dans le monde du bouddhisme. On peut dire que l'amour de bienveillance qui se manifeste dans la morale bouddhique, sentiment à moitié négatif et à moitié positif, s'approche de la charité chrétienne sans l'atteindre, à peu près comme la béatitude du nirvana bouddhique, très différente au fond de la béatitude selon les idées chrétiennes, en est cependant une image incertaine et vacillante. Le bouddhisme ordonne moins d'aimer son ennemi que de ne le point haïr; il excite et nourrit une disposition de bonté et de compassion pour tous les êtres, mais ce sentiment n'est pas l'effet spontané, mystérieux et non raisonné de l'amour, c'est bien plutôt une sagesse réfléchie, une persuasion que tout ira mieux par l'effet de cette bienveillance et l'attente que la loi de la nature

procurera une récompense à ceux qui se conduisent ainsi (1). » On remarquera que ce témoignage non suspect se rapporte au bouddhisme des livres sacrés, c'est-à-dire à l'idéal bouddhique. La différence serait autrement grande s'il fallait comparer, non plus l'idéal bouddhique à l'idéal chrétien, mais les réalités correspondantes. Le bouddhisme ne produit ni hôpitaux, ni orphelinats, ni asiles pour les abandonnés; il n'a créé que des religieux mendiants, prêchant une doctrine abstraite et vague pour la délivrance de la vie future, et l'aumône vraiment nécessaire selon la doctrine du bouddhisme est celle qui est faite à ces religieux.

Tel est le résumé de la doctrine et des institutions de Bouddha. On ne peut nier que cette métaphysique pessimiste, étrange et paradoxale, n'ait une certaine grandeur, et que l'idéal moral qui s'y rattache, avec une conséquence logique très contestable, ne soit noble et pur. D'un autre côté, il est certain que cette doctrine existait quelques siècles au moins avant le christianisme, et qu'elle est née dans l'Inde en dehors de toute influence de la Judée. Il faut donc y voir une œuvre purement humaine; cela n'a rien de contradictoire avec la doctrine catholique, qui enseigne que l'homme a conservé après la chute ses puissances intellectuelles, sa conscience, et les sentiments de l'ordre naturel, affaiblis mais non anéantis. Une théologie étroite comme celle de Calvin ou de Baius peut seule se trouver embarrassée pour expliquer l'existence de cet idéal moral et de cette image affaiblie de la charité chrétienne. Malheureusement ces doctrines qui exagèrent les effets du péché originel, ont pénétré, depuis le dix-huitième siècle, l'esprit de beau-

(1) Oldenberg, *Buddha*, p. 298.

coup de chrétiens, et l'idée fausse qu'il n'y a de bien que celui qui vient de la grâce, s'étant trouvée contredite par les vertus de certains païens, par la vie de Marc-Aurèle et de Bouddha, il en est résulté un trouble profond dans certaines âmes. Mais la doctrine catholique est assez large pour reconnaître sans scrupule ce qu'il y a de bon dans l'homme, et l'idéal catholique assez élevé pour ne redouter la comparaison avec aucune doctrine humaine.

III.

Le bouddhisme, tel que nous venons de le décrire, n'est guère qu'une école de philosophie et d'ascétisme, une règle pour des moines. Comment est-il devenu une religion populaire? c'est ce que nous allons voir en étudiant, non plus le bouddhisme primitif et théorique, mais le bouddhisme pratique qui se manifeste dans l'histoire.

Deux traits caractérisent la religion bouddhique dans son aspect populaire : le culte du Bouddha, ou plutôt des Bouddhas futurs et passés, qui est un véritable polythéisme, et le culte des images ou statues, qui est une idolâtrie mêlée de magie.

Le Bouddha Çakia-Mouni est devenu pour ses adeptes, non pas proprement un dieu, mais un être surnaturel, exceptionnel, jouissant de propriétés spéciales. Le Bouddha, par sa nature, ne diffère pas des autres êtres vivants. Tous les êtres sont semblables, quant à leur essence, depuis le ver de terre et la fourmi, jusqu'à Indra, le dieu de l'orage, jusqu'à Maha Brahma, le souverain des régions supérieures invisibles, dont le corps a cinquante lieues de long et dont la vie dure des milliers d'années. C'est une

absolue démocratie ; tout est donné au mérite, rien à la faveur. Les êtres vivants sont placés plus ou moins haut dans l'échelle, suivant leurs œuvres antérieures. Seulement, d'après cette loi, le Bouddha est arrivé au rang suprême. Dans des milliers d'existences, il a pratiqué toutes les vertus et acquis des mérites incalculables ; il aurait pu parvenir, à une époque reculée, au nirvana complet. Il a préféré continuer à vivre, à souffrir et à mourir pour arriver à la science parfaite et pour acquérir un pouvoir souverain, afin de délivrer des multitudes d'êtres de l'existence passagère et malheureuse, et de les conduire au nirvana. Parmi ces existences, il en est 550 qui sont connues des bouddhistes, Çakia-Mouni les ayant racontées lui-même. Il a été ascète, brahmane, mendiant, lion, perroquet, singe, marchand, roi, ermite, etc., etc. C'est dans une de ces existences qu'il a accompli l'acte de charité suprême de se livrer lui-même en pâture à une tigresse qui allaitait ses petits. Quand on songe que chaque année, de nos jours, il y a près de 5,000 personnes dévorées par les tigres dans les jungles de l'Inde, et 20,000 peut-être mordues par les serpents, on ne peut s'empêcher de trouver cette charité étrange, les bêtes féroces sachant bien prendre ce dont elles ont besoin, sans qu'on le leur donne de plein gré. Dans son avant-dernière existence humaine, le Bouddha est un grand roi, qui fait beaucoup d'aumônes. Puis il devient un deva, dieu inférieur, dans le ciel de Toocita, le quatrième, à partir de la terre, des vingt-six cieux superposés que reconnaît la cosmologie bouddhiste. C'est de ce ciel qu'il descend, quand son heure est venue. Il s'incarne dans le sein de la princesse Maya. Il naît, et fait aussitôt quatre pas vers les quatre points cardinaux, s'écriant : C'est ma dernière naissance ; je suis le premier et le plus grand des

êtres. Les devas et les brahmas s'empressent pour le servir.

Sa jeunesse n'est pas moins miraculeuse. Il étonne par sa science son maître d'école ; il s'endort sous un arbre, et l'ombre reste fixe pour continuer à le couvrir. Avant son mariage il montre dans les jeux une puissance surhumaine ; il est vainqueur de tous ses rivaux. Il épouse la princesse Yasodava, et vit dans les plaisirs, entouré de 80,000 jeunes filles qui forment la suite de la princesse et probablement le harem du prince. Mais au milieu des plaisirs il est poursuivi de pensées sérieuses. La musique qu'on lui fait entendre se transforme miraculeusement en enseignements sur la vanité du monde. Enfin vient le jour de sa vocation. Son père, averti par un prophète, avait eu soin d'éloigner de lui tout objet de tristesse. Siddartha à 29 ans ne savait pas ce que c'était que la vieillesse, la maladie et la mort. Quatre devas se chargent de le lui apprendre. Pendant qu'il allait dans son char à son jardin de plaisirs, ils se présentent à lui sous les quatre aspects d'un malade, d'un vieillard, d'un cadavre conduit au tombeau et d'un ascète vivant dans la pauvreté et le renoncement. Cette vision décide Siddartha à quitter son palais. Son père essaie de le retenir ; il fait redoubler les plaisirs et les fêtes. Mais tout l'ennuie et lui pèse. Un soir, il s'endort pendant les danses et les chants de son harem ; les danseuses et les musiciens s'endorment à leur tour. Il se réveille, et il les voit, dans l'appareil peu coquet et peu gracieux qui est résulté de leur sommeil inattendu, les unes ronflant, les autres mal coiffées, ou montrant cruellement que leur teint n'avait la veille qu'un éclat emprunté. Il se lève plein de dégoût, mais il est retenu par le souvenir de sa femme et de son enfant ; il brise ce dernier lien et il part pour la forêt.

Là, on le représente dans sa vie d'ascète, triomphant de la nature lorsqu'il mange la première nourriture reçue en aumône, coupant sa longue chevelure, revêtu d'habits pauvres, et une fois même se revêtant d'un linceul enlevé à un cadavre. Puis il va sous le figuier mystique où sont venus les Bouddhas ses prédécesseurs. Là il s'assied, les jambes croisées, sur un trône qu'ont apporté les devas, et subit les assauts de Mara, l'esprit mauvais, l'ennemi des hommes. Il répond aux calomnies de Mara, en invoquant, pour attester les mérites de ses existences passées, le témoignage de la terre. La terre répond par un long mugissement. Mara s'enfuit; les devas qui s'étaient sauvés et avaient laissé Çakia-Mouni seul, reviennent pour le servir. Enfin, après sept jours et sept nuits de méditation sur son trône, les jambes croisées, dans la position où ses statues le représentent habituellement, il acquiert la souveraine sagesse et devient Bouddha parfait. Dès ce moment il est l'être suprême, autant que cela est possible dans la cosmologie bouddhiste. Il est le premier et le plus parfait des êtres; il est impeccable et absolument bon; il a acquis la souveraine sagesse; il connaît le passé, le présent et l'avenir et les plus secrètes pensées des hommes. S'il ne gouverne pas l'univers, il a néanmoins un pouvoir surnaturel, qui lui permet de faire ce qu'il veut de la nature entière.

A partir de ce moment, la biographie du Bouddha devient plus simple et plus humaine; elle s'interrompt même pour laisser place à des récits détachés de ses prédications. Mais la forme mythologique reparaît quand le bouddha doit déployer ses pouvoirs miraculeux. Il s'élève en l'air en quatre postures, debout, assis, couché et marchant. Ces postures sont celles de certaines statues de Bouddha. Il fait sortir du feu de son œil droit et de

l'eau de son œil gauche; il crée des Bouddhas magiques et converse avec eux; il continue cette série de miracles fantastiques qui figureraient convenablement sur le programme d'une fête foraine. Une autre circonstance de sa vie est son ascension au ciel. Il y monte pour convertir sa mère, transformée après sa mort en un dieu masculin. C'est dans ce voyage que la légende lui attribue d'avoir enseigné l'Abidarma ou la partie métaphysique de sa doctrine. Comme il veut observer sa règle à la lettre, il redescend chaque jour du ciel pour demander l'aumône, et, pendant ce temps, un bouddha imaginaire et fictif qu'il a créé par magie, continue à faire le catéchisme à sa mère. Il redescend du ciel sur une échelle d'or, accompagné de dieux et de génies qui sonnent de la trompette et jouent de divers instruments. La descente de Bouddha du ciel est un des motifs de la sculpture des monuments bouddhiques. Il meurt enfin de la façon prosaïque que nous avons indiquée; mais son enterrement est magnifique. Les princes de Malava se rassemblent pour porter son corps au bûcher. La flamme s'allume spontanément, comme pour Hercule; le corps est anéanti, sauf des reliques que les princes se partagent. Outre ces faits miraculeux, la vie du Bouddha en contient d'autres qui sont vraiment touchants et où se manifestent la bonté et la charité. D'ailleurs l'idée même de la venue du Bouddha sur la terre, pour délivrer les hommes, en fait un idéal de bonté, un sauveur.

Le récit de la vie du Bouddha remplit une très grande place dans l'imagination et dans les sentiments des bouddhistes. Ils se plaisent à en entendre raconter les détails; elle est l'un des thèmes habituels des prédications des moines bouddhistes. Quoique mort et dans le nirvana, Bouddha est l'objet d'un culte de vénération et d'un cer-

tain genre d'amour de la part de ses sectateurs. Ici encore il faut s'entendre. Si l'on comprend par amour le sentiment efficace qui se traduit par des sacrifices, il n'y a rien de tel dans le bouddhisme. Jamais bouddhiste n'a pensé à faire un acte de renoncement par amour pour Çakia-Mouni. Ce serait absurde; l'amour des hommes ne ferait aucun plaisir à ce sage, arrivé avant sa mort à la perfection de l'indifférence, au nirvana des passions, et d'ailleurs maintenant dans le nirvana complet. Le bouddhiste ne fait de sacrifices qu'en vue de son propre nirvana. Mais si l'on comprend dans l'amour la vénération, la reconnaissance, la joie causée par la pensée d'un être aimé, le désir si l'on pouvait, et que cela ne coûtât pas beaucoup, de lui rendre hommage et de lui faire plaisir, il est certain que ce genre et cette mesure de sentiments existent encore dans les cœurs pour Çakia-Mouni, 2300 ans après sa mort, et qu'à présent le souvenir du fondateur est un des liens qui retiennent les fidèles dans sa religion. C'est déjà un résultat étonnant, c'est plus que n'ont obtenu les rois ni les philosophes.

Mais Çakia-Mouni n'est pas le seul Bouddha; il y a des Bouddhas antérieurs dont les aventures sont connues et dont les reliques sont conservées dans certains sanctuaires. Ces Bouddhas se succèdent à des intervalles inégaux. Les derniers ont laissé entre eux une période de 2 ou 3000 ans, mais c'est bien peu dans la chronologie bouddhiste qui compte par milliards de siècles. Peu de temps avant d'acquérir la souveraine sagesse, Çakia-Mouni jette dans une rivière un gobelet d'or qu'on lui avait donné. Ce gobelet entraîné par le courant, tomba dans un gouffre et vint dans les profondeurs de la terre choquer les gobelets des Bouddhas précédents. Éveillé par ce bruit, le roi des serpents, qui dormait depuis des

siècles, s'écria : « Hier un bouddha a paru sur la terre, et aujourd'hui, en voici un autre. » Puis il commença à chanter les louanges de Gautama.

Il y a aussi des bodisathwas ou bouddhas futurs, qui suivront la même route que Çakia-Mouni; celui qui doit paraître le premier, Maytreia, est actuellement dans le ciel de Toocita. Il a été sacré par Çakia-Mouni, lorsque celui-ci est descendu sur la terre. Il descendra 5000 ans après le nirvana du Bouddha actuel. La théorie des bouddhas multiples substitue au théisme bâtard du culte de Çakia-Mouni un véritable polythéisme. Sans doute les Bouddhas passés, les Bodisathwas ou Bouddhas futurs, ne sont pas des dieux, en ce sens qu'ils ne sont ni des créateurs ni des organisateurs du monde. Mais ce sont des êtres surnaturels, idéaux, parfaits, supérieurs à tous les autres. Ils ont quelques-uns des attributs des dieux païens. La doctrine des Bodisathwas est, d'ailleurs, venue combler un vide de la doctrine de Çakia-Mouni. On pouvait rendre un culte à Çakia-Mouni; on pouvait le vénérer, presque l'adorer, mais on ne pouvait pas l'invoquer. Çakia-Mouni, étant dans le nirvana, est mort pour ses adeptes. Y eut-il une persistance de l'existence dans cet état, il n'y a certainement aucune communication possible avec le monde. Mais Maytreia et les autres bodisathwas, n'étant pas encore dans le nirvana, peuvent être invoqués. C'est à eux que les prières s'adressent. Il est vrai qu'ils ne sont pas arrivés à la perfection complète. Ils sont arhats, ils ont déjà vaincu les passions, ils parviendraient au nirvana s'ils voulaient; mais ils ne sont pas encore Bouddhas parfaits. Ils ne le seront que dans leur dernière existence humaine, après une méditation sous l'arbre sacré. Cette distinction, tout importante qu'elle soit, s'est à moitié effacée dans le bouddhisme moderne.

Les Bodisathwas, Bouddhas futurs, sont devenus de véritables dieux, objets de l'adoration et de l'invocation. Ils ne sont pas encore sortis de l'existence, mais ils ne subissent la loi des renaissances que par leur volonté. C'est l'un d'eux qui est adoré dans le Thibet, et qui passe pour s'incarner successivement dans la personne des différents grands-lamas.

On voit par ces considérations que, si le bouddhisme est athée en ce sens qu'il ne reconnaît pas d'être suprême, il est polythéiste en ce qu'il rend aux Bouddhas et aux Bodisathwas des honneurs divins. Il faut observer en outre que la doctrine du Bouddha n'exclut nullement le polythéisme antérieur. Les dieux du panthéon indien subsistent sous le nom de devas. Brahma s'est multiplié et est remplacé par une catégorie d'êtres portant ce nom, dont le chef est le grand Brahma, Maha-Brahma. Il y a, en outre, toute une hiérarchie d'êtres surnaturels, bons ou mauvais, anges ou démons, ayant des formes d'oiseau ou de serpent, vivant dans l'air, sur la terre ou dans l'océan. Tous ces êtres, y compris les plus élevés, sont les inférieurs et les disciples de Bouddha; ils forment sa cour, le suivent, l'écoutent; ils se convertissent à sa doctrine. Quelques-uns ne sont pas entrés dans les sentiers de la perfection. Quelques-uns occupent dans la hiérarchie un rang inférieur; d'autres deviennent arhats ou arrivent de suite au nirvana. Leur qualité d'inférieurs et de disciples de Bouddha ne leur ôte par leur puissance naturelle; il est permis aux hommes de leur rendre un culte et de les invoquer. A Ceylan, à l'entrée de chaque temple bouddhiste, il y a un petit sanctuaire du dieu local où les prêtres vont porter leurs offrandes avant d'aller vénérer la statue de Bouddha.

Si le bouddhisme primitif s'est rapidement transformé

en polythéisme, il est aussi devenu très rapidement une religion idolâtrique et magique. Bien avant l'époque où le bouddhisme nous apparaît avec certitude dans l'histoire, le culte des reliques et des images de Bouddha était déjà établi. Les couvents bouddhistes possédaient des dents, des cheveux, des ossements du Bouddha; d'autres avaient son pot destiné à recevoir des aumônes, son bâton, des débris de ses vêtements. Dans d'autres lieux ce sont des reliques des Bouddhas antérieurs, ou des monuments élevés sur le théâtre des principaux événements de leur existence. Je n'ai pas besoin de dire que ces reliques ont en général une authenticité plus que contestable. Les statues de Bouddha ont aussi une très haute antiquité; les bouddhistes ont été les premiers constructeurs et les premiers architectes de l'Inde. Leurs temples subsistent encore. On y voit de gigantesques images du Bouddha, assis, les jambes croisées, couché ou debout, entourées d'éléphants ou d'autres animaux. Le pèlerin chinois Hieng-tse-Kouang parle d'une immense statue d'or de Maytreia, établie sur les confins de la Chine et de la Tartarie. Il y a encore d'autres souvenirs du Bouddha. En plusieurs lieux on vénère un pas du Bouddha, marque gigantesque d'un pied qui aurait eu deux mètres de longueur. Hieng-tse-Kouang, pèlerin chinois bouddhiste, se crut récompensé de ses efforts, quand, à la suite d'un long et dangereux voyage, il lui fut donné de contempler sur le flanc d'un rocher l'ombre mystérieuse de Çakia-Mouni, qui s'y était miraculeusement fixée depuis son passage.

Ce culte des reliques et des images, par rapport à un être qui est actuellement dans l'impuissance, sinon dans le néant, est un phénomène très étrange et a quelque chose de sombre et de désolant. Il semble que les

bouddhistes essaient d'arracher à l'irrévocable abîme quelques débris de leur maître chéri. Mais ce culte a aussi un autre aspect; ce n'est pas seulement la vénération et le respect pour les restes et les images de Çakia-Mouni qui attirent les fidèles auprès de ces objets sacrés; c'est l'idée que ces objets ont une puissance efficace pour faire du bien à ceux qui les honorent, soit dans cette vie, soit dans une vie future. Cette pensée peut être appuyée sur un enseignement attribué à Çakia-Mouni lui-même. Il a dit en effet, selon la tradition, que la valeur des aumônes dépend, non de l'intention de celui qui donne, mais du mérite plus ou moins grand de celui qui la reçoit. Il importe donc de bien choisir celui à qui l'on donne. Or Çakia-Mouni, ayant eu des mérites infinis pendant ses nombreuses existences, tout acte d'hommage ou de vénération qui se rapporte à lui ou à ce qui reste de lui doit être infiniment méritoire. Les pèlerins chinois parlent d'ailleurs de miracles opérés par les statues de Çakia-Mouni et de Maytreia. Entre une telle croyance et l'idolâtrie pure, il n'y a qu'une différence nominale. Comme il n'y a pas de Dieu suprême, comme Çakia-Mouni est anéanti, la cause du miracle et de la grâce ne peut être que la statue ou la relique elle-même. L'idolâtrie bouddhiste est sous ce rapport plus absolue que celle du néo-brahmanisme ou du polythéisme gréco-romain, dans lesquelles l'idée d'un être suprême vivant n'était pas anéantie.

La magie est aussi un des objets de la croyance bouddhique. Les livres bouddhiques sont pleins de formules magiques. Il y a, du reste, une relation assez étroite entre la magie et la philosophie bouddhique. Certaines écoles philosophiques bouddhiques soutiennent que le monde entier n'est qu'une illusion et une apparence

semblable à la création d'un magicien. Ils concluent que celui qui serait en possession des formules magiques pourrait créer un monde semblable au nôtre et serait un véritable dieu.

Il nous reste, pour terminer le tableau du bouddhisme réel et historique, à dire ce qu'est devenue la conception du nirvana. Elle a subsisté, sans doute, dans les livres et dans la pensée des ascètes; mais elle est remplacée dans le peuple par l'idée de cieux superposés, dans lesquels on peut vivre pendant de longs siècles et jouir de plaisirs, quelquefois spirituels, quelquefois purement sensuels; on arrive dans ces cieux principalement en faisant des aumônes aux religieux bouddhistes. C'est un des thèmes habituels de leur prédication. On trouve aussi dans le bouddhisme au Thibet et en Chine l'idée d'un paradis de l'Ouest où règne le Bouddha Amitaba, dont le fils Kwaynin est un Bouddha futur qui s'incarne dès à présent pour sauver les hommes. Sous ce nouvel aspect, le bouddhisme se rapproche du christianisme. Mais je m'arrête ici, car la question des ressemblances entre le bouddhisme moderne et le christianisme est très complexe. Il y a eu probablement des influences puissantes des missions nestoriennes, qui ont agi sur le bouddhisme et y ont produit de profondes transformations. Il existe une liturgie bouddhiste chinoise qui semble copiée sur la liturgie chrétienne orientale. Les noms seuls ont changé et la consécration eucharistique a été remplacée par des daranis ou formules magiques (1). Quoi qu'il en soit, ces considérations suffisent pour montrer combien le bouddhisme historique diffère du bouddhisme primitif, et pour faire comprendre que c'est bien moins l'idéal mo-

(1) Edkins, *Buddhism in China.*

ral et la conception pessimiste du Bouddha qu'une forme de polythéisme et d'idolâtrie magique qui s'est ainsi répandue dans tout l'Orient. Les instincts de l'humanité ont été plus forts que la théorie, et les idées de Dieu et de la vie future ont reparu sous la forme de superstitions dans une religion dont la doctrine propre est athée et nihiliste.

Il nous resterait à étudier les causes de la propagation et de la diffusion si étendue du bouddhisme. Ce serait un travail long et difficile. Ces causes sont encore très obscures. Nous pouvons cependant supposer que dans l'Inde la cause principale a été la froideur de l'ancien brahmanisme, sans idoles, sans temples et sans culte populaire. En voyant un homme de haute caste fonder une religion qui admettait sans distinction tous les hommes, même les parias, les foules ont dû être attirées. La prédication en langue vulgaire et le culte des images ont achevé de les gagner. Ce ne fut pas cependant une influence si profonde, ni un renouvellement comparable à celui que le christianisme a produit dans le monde de l'Occident. En Occident, la ruine du paganisme a été complète et irrévocable, et tout ce qui est venu après l'Évangile en procède comme d'un principe nouveau. Dans l'Inde, au contraire, le brahmanisme s'est relevé et a soutenu une ardente controverse, en excitant le sentiment religieux, en condamnant l'athéisme des bouddhistes, en opposant à la figure du Bouddha les figures moins pures mais aussi vivantes de Çiva et Krishna. Le bouddhisme a fini par céder à cette influence et, sans qu'il y ait eu de persécution formelle, a disparu de l'Inde entière, sauf le petit coin du Népaul où ont subsisté les couvents dans lesquels ont été retrouvés les livres sacrés. Le bouddhisme n'a été qu'un grand accident dans

l'histoire de l'Inde et n'a pas brisé la grande tradition du Véda brahmanique.

En dehors de l'Inde, il faut attribuer le succès de la religion de Çakia-Mouni d'une part à l'apostolat des moines bouddhistes, et d'autre part à la vénération qu'inspirait toute doctrine venue de l'Inde, terre sacrée de la religion et de la sagesse. L'Inde est pour l'extrême Orient ce que l'Égypte et la Chaldée ont été pour la Grèce, ce que l'Allemagne est devenue pour l'Europe moderne au point de vue de la philosophie et de l'érudition; tout ce qui venait de l'Inde semblait admirable. Joignez à ce sentiment la belle légende de Çakia-Mouni, la mythologie variée des Bouddhas passés, et vous comprendrez que non seulement les peuples sauvages aient admis cette doctrine, mais que la Chine même, si pauvre en mythologie originale, ait été éblouie et se soit rattachée au nouveau culte, à cette brillante *doctrine des images, venue de l'Occident* (1). Il importe aussi de remarquer que le bouddhisme s'est établi partout avec l'appui et la protection du pouvoir civil. Du vivant du Bouddha, suivant la tradition, le roi Bimbisara protège le bouddhisme. A sa mort les princes de Malava président à sa sépulture solennelle. Plus tard la chronique parle de princes persécuteurs, mais qui se convertissent de bonne heure ou sont punis par le ciel, et cèdent bientôt la place à des rois fidèles à la loi nouvelle. C'est Açoka-Pyiadasi, le grand conquérant bouddhiste, dont nous avons les inscriptions, qui a commencé les grandes missions bouddhistes et propagé ainsi au dehors la nouvelle religion. On a nommé ce roi le Constantin du bouddhisme; mais c'est un Constantin qui n'a été précédé ni

(1) *Voyage de Fa hian* (traduit par Stanislas Julien).

par un Dèce ni par un Dioclétien. Jusqu'à son règne, le bouddhisme a été une secte obscure d'ascètes dans le Magadha. C'est à peine si Mégasthène, envoyé de Seleucus, distingue les ascètes bouddhistes des ascètes brahmaniques. Après Açoka, le bouddhisme devient une grande religion. Suivant la tradition, ce serait Mahendra, fils d'Açoka, qui aurait porté le bouddhisme à Ceylan. C'est Kanishka, roi indo-scythe, ayant le centre de son empire en Kaschmyr, qui commence à répandre le bouddhisme dans la Tartarie. En l'an 66 de l'ère chrétienne, le bouddhisme est reçu en Chine comme religion officielle et nationale. Plus tard, le même fait se passe au Japon. A une époque postérieure, c'est Chubilai, successeur de Gengiskhan, qui établit le bouddhisme chez les Mongols.

Cette protection des souverains est constante dans l'histoire du bouddhisme. Elle s'explique par le fait que les moines bouddhistes étaient d'utiles auxiliaires pour la conservation et la propagation de l'influence des rois en dehors de leur pays, et que d'un autre côté, ils n'avaient rien de gênant pour les souverains. Le bouddhisme ne proscrivait aucune superstition, il n'avait établi aucune loi du mariage; il ne défendait ni la polygamie ni le divorce; il ne parlait pas au nom d'un Dieu suprême ayant le droit de commander aux rois. Il n'avait pas de chef correspondant au pape, si ce n'est plus tard au Thibet; mais là même, le pouvoir du grand-lama a été si vite restreint et contenu par celui des souverains temporels qu'il n'a causé aucune inquiétude durable. Le bouddhisme n'avait donc pas les mêmes motifs que le christianisme pour soulever contre lui les passions des rois et des peuples. Sa faiblesse doctrinale elle-même était un avantage, et l'empêchait de rencontrer les

difficultés qui arrêtent les missionnaires chrétiens, liés à un monothéisme pur et à une doctrine précise. Ce n'est pas une question comme celle des cérémonies chinoises qui aurait pu arrêter les missionnaires bouddhistes; ils acceptaient, au contraire, sans résistances, toutes les superstitions. Ces considérations, on le voit, diminuent les difficultés que rencontre l'historien qui voudrait expliquer l'extension du bouddhisme. Elles montrent, en outre, combien serait inexacte la comparaison que l'on pourrait établir entre le développement facile et superficiel du bouddhisme en Asie, et le triomphe du christianisme sur les superstitions et la corruption de l'empire romain; triomphe qui a été la création d'une société toute nouvelle, et qui supposait auparavant la destruction de tout un monde d'institutions corrompues et funestes.

IV.

Il nous reste à apprécier dans son ensemble cette étrange religion. Disons d'abord le bien qui s'y trouve, qui est réel et notable.

Avoir présenté aux hommes un idéal moral dans lequel se trouvent nettement indiqués le renoncement, le détachement des biens de la terre, la chasteté et l'esprit d'apostolat, ce n'est pas un petit mérite. Quelque incomplet sous certains rapports qu'ait été cet idéal, quelque vaguement que nous soit connue la vie de ceux qui sont censés l'avoir réalisé, c'est quelque chose dont on ne trouve pas l'équivalent ailleurs, en dehors de la Bible et du christianisme. Inspirer aux hommes une grande crainte des châtiments futurs, appuyer une morale pure sur cette sanction, c'est encore un titre

pour une doctrine à l'estime de ceux qui croient que, dénuée de sanction, la pratique générale d'une morale sévère est impossible. Sous ce rapport nous ne pouvons qu'admirer les paroles du roi Açoka, rapportées dans des inscriptions authentiques qui datent de 250 ans avant l'ère chrétienne (1). « Tous mes efforts n'ont qu'un but: acquitter la dette du devoir envers toutes les créatures; je les fais autant que possible heureuses en ce monde; puissent-elles acquérir le ciel dans l'autre monde. Pyiadasi ne pense pas que la gloire et la renommée soient de grands avantages, sauf la gloire qu'il désire pour lui-même, qui consiste à ce que ses peuples pratiquent complètement l'obéissance à la loi. Tout ce que Pyiadasi déploie d'héroïsme, c'est en vue de l'autre vie. Pyiadasi a parlé ainsi : On regarde uniquement les bonnes actions; on dit : j'ai fait telle bonne action; on ne dit pas : j'ai fait tel péché. Il faut pourtant savoir regarder le mal et dire : cela ne sert pas pour ce monde, et cela ne sert pas pour l'autre. »

Là, nous pouvons louer le bouddhisme, et il est certain que le règne d'un roi semblable à Pyiadasi serait une bonne fortune pour certains États européens. Ajoutons au bilan favorable du bouddhisme l'idée de la fraternité humaine (fraternité étendue il est vrai aux animaux, ce qui l'affaiblit un peu), l'idée d'une religion universelle, d'un salut auquel tous sont appelés et l'idée de l'apostolat. Ce sont certainement de bonnes et utiles vérités. On a parlé aussi de la tolérance des bouddhistes; mais je ne veux pas toucher à cette question fort délicate. Un édit de Pyiadasi prescrit, il est vrai, de laisser toutes les sectes libres; mais il en est un qui

(1) Senart, *Inscriptions de Pyiadasi*. Les quatorze édits.

institue des inspecteurs de religion, et un troisième où il est dit que par son zèle il a, en deux ans, établi le bouddhisme partout, et fait disparaître les faux dieux. Il est difficile d'ailleurs de juger de la tolérance véritable par les paroles officielles. Qui ne croirait, en lisant les constitutions des États de l'Europe, que la liberté des cultes règne partout, et combien cependant la réalité est loin de cet idéal!

Disons maintenant les reproches qui peuvent être adressés au bouddhisme. Celui d'athéisme est bien fondé, en ce sens du moins que le bouddhisme ne reconnaît pas d'Être suprême. L'enseignement est contraire à cette notion. Ce n'est pas cependant que les bouddhistes n'aient pas de dieux, ils sont polythéistes d'une façon absolue. Ce qu'il y a de plus haut dans leur pensée, ce sont les bouddhas, êtres distincts, simples hommes arrivés à la souveraine sagesse. Les brahmanes, qui adorent Civa et Vichnou, conservent l'idée d'un être unique dont les idoles sont le symbole; le confucianiste place le Ciel au-dessus des génies; le grec peut voir l'être suprême dans Zeus, père des dieux et des hommes. Le bouddhiste est franchement, absolument polythéiste; l'unité divine n'existe pas pour lui. De là sortent des conséquences funestes, l'idolâtrie absolue, la magie, les superstitions; les bonzes deviennent des jongleurs et des prestidigitateurs. La prière même est pour les bouddhas une superstition. De là, ces formules magiques que répètent les bouddhistes du Thibet; de là, ces moulins à prières, qu'ils emploient pour s'épargner la peine de réciter la même série de paroles.

Le second reproche à faire au bouddhisme est la doctrine du nirvana, dont la conséquence est de placer l'idéal dans une vie monastique, consacrée à la contemplation pure

et à la mendicité sans travail. Autant la vie monastique, animée par le sentiment chrétien, contrebalancée par la partie séculière de l'Église, réglée de manière à donner sa part au travail, a été en Occident une force civilisatrice, autant les couvents bouddhistes sont devenus des causes de torpeur et de léthargie chez les peuples où cette institution a fleuri. C'est une religion sans action sociale; rien n'est changé aux lois barbares du mariage chez les peuples bouddhistes : la polygamie, le divorce, la polyandrie même existent dans certaines contrées. Çakia-Mouni a prescrit le célibat aux religieux, mais il ne s'est pas occupé des laïques. Cette torpeur du bouddhisme s'est communiquée à sa volumineuse littérature, qui, sauf certains écrits, est sèche, monotone, pleine de répétitions sans fin, et aussi pauvre par le fond que par la forme. Aussi les hommes impartiaux, même dans le camp rationaliste, renoncent à comparer le bouddhisme au christianisme, et professent hautement que le christianisme est infiniment supérieur, qu'il l'est autant que la vie est au-dessus de la mort, le ciel avec la vision béatifique au-dessus du nirvana, un corps réel et vivant au-dessus d'un fantôme. C'est à peu près la conclusion de M. Kuenen dans ses conférences à Westminster en 1879, et telle est celle aussi que vient de poser tout récemment M. Réville, dans son cours au Collège de France.

Nous ne trouvons donc pas dans le bouddhisme, plus qu'ailleurs, cette parole divine que nous cherchons. Nous y trouvons la même impuissance que dans les autres doctrines que nous avons étudiées. Cette impuissance de tout polythéisme est maintenant pleinement constatée. Les tentatives de réforme dont nous avons parlé ne montrent que plus clairement la force du courant qui emportait les hommes livrés à eux-mêmes vers l'ido-

lâtrie, la magie irrationnelle et les superstitions absurdes. Ni Zoroastre, ni Confucius, ni les brahmanes, ni le Bouddha n'ont pu empêcher cette marche vers un état religieux de plus en plus indigne d'êtres intelligents et civilisés. Le polythéisme d'Égypte et de Chaldée, malgré la sagesse des prêtres, celui de la Grèce et de Rome malgré les efforts des philosophes, étaient arrivés à un état de complète corruption. C'est dans le même état que se trouve aujourd'hui le polythéisme brahmanique de l'Inde et le polythéisme bouddhique de la Chine, malgré les efforts des réformateurs d'autrefois.

Quelle est donc la doctrine puissante qui a délivré l'humanité de ces superstitions dégradantes? Où s'est levée la lumière qui nous éclaire depuis dix-huit siècles? D'où est venue la doctrine qui a fait ce que l'Égypte, la Chaldée, la Chine et l'Inde, ces contrées réputées pour leur sagesse, ont été impuissantes à accomplir : remplacer la superstition par un culte pur en esprit et en vérité? C'est ce que nous allons voir, en étudiant le monothéisme originaire de la Judée.

CHAPITRE VII.

LE JUDAÏSME ET L'ISLAMISME.

L'explorateur qui parcourt des régions montagneuses est quelquefois obligé de descendre dans des gorges profondes où le soleil ne pénètre pas, de côtoyer des gouffres ou de traverser des bas-fonds où l'air est infecté de vapeurs malsaines. Mais, après être ainsi descendu, il peut arriver qu'il entre avec joie dans un sentier qui gravit les hauteurs, qui le conduit vers les régions où règne une atmosphère pure, où brille la lumière qui vient du ciel. Nous sommes arrivé, dans notre voyage à travers les religions de l'univers, à un point de notre route qui ressemble à celui que je viens de décrire. Nous avons suivi, jusqu'à leur complète décadence, les cultes polythéistes qui meurent dans une idolâtrie grossière, et se perdent dans des superstitions dégradantes. Nous avons touché pour ainsi dire le fond de l'abîme, quand nous avons vu dans le bouddhisme un système où l'Être suprême ne tient aucune place, et où le culte est rendu à la statue et aux reliques d'un mort impuissant à entendre et à secourir ses adeptes. En commençant aujourd'hui notre étude du monothéisme, nous remontons vers les régions sereines où habitaient les premiers hommes adorateurs d'un Dieu unique. Nous nous élevons même tout d'un coup plus haut que les plus antiques traditions que nous avons rencontrées. L'idée monothéiste du peuple juif est en effet une idée *sui generis*, une idée sublime et unique,

qui a dû exister au moins en germe à l'origine de l'humanité, mais qui ne se trouve nulle part depuis les temps historiques, si ce n'est dans la Judée et dans les régions où la tradition juive s'est répandue sous ses trois branches, juive proprement dite, chrétienne et musulmane. Quelle est cette idée? Quelle est son origine historique? Comment s'est-elle développée et quelles vicissitudes a-t-elle subies dans le cours des temps?

L'étude de ces questions se fait ordinairement, dans les livres chrétiens, en se plaçant au dedans de la doctrine monothéiste, c'est-à-dire en la considérant d'avance comme la vérité absolue. Nous nous placerons, conformément à notre méthode, à un autre point de vue. Nous considérerons le monothéisme par le dehors, comme une croyance qui se manifeste dans l'histoire. Néanmoins nous ne nous croirons pas obligé de taire ni de rejeter les conclusions dogmatiques qui naîtraient de l'histoire elle-même.

I.

Ce qui constitue le monothéisme, ce n'est pas précisément l'idée d'un Dieu unique, idée qui se rencontre dans les cultes polythéistes. C'est l'idée du Dieu créateur. Placer à l'origine de toutes les choses changeantes et contingentes la volonté libre d'un être personnel; dire que tout ce qui existe, sauf cet être unique, n'existe que par le pur choix de sa volonté, et pourrait être anéanti s'il le voulait; distinguer d'une manière absolument nette l'Être suprême éternel qui existe nécessairement et les autres êtres qui n'existent que par la volonté de cet Être suprême, c'est être monothéiste. L'intervention de cet acte parfaitement libre de la cause première établit

entre le créateur et les créatures un profond abîme. Lorsqu'on remonte de cause en cause dans la nature, on arrive nécessairement, si l'on est monothéiste, à cet acte libre de l'Être suprême, œuvre de sa souveraine indépendance, dont les motifs se trouvent cachés dans le mystère de sa nature. Si l'on est polythéiste, panthéiste, ou même théiste d'une manière vague, sans admettre la création libre, on place à l'origine des choses une nécessité, une loi, une fatalité, quelque chose d'impersonnel. De cette idée de création libre résulte une conséquence nécessaire; c'est le caractère exclusif du monothéisme. Distinguant si nettement des créatures l'Être incréé et nécessaire, le monothéisme est obligé de réserver pour le Dieu créateur un culte spécial, le culte d'adoration. La transcendance absolue du Créateur se traduit par une transcendance également absolue du culte qui lui est rendu. De là le devoir de n'adorer, de ne servir qu'un seul Dieu, de ne rendre aux créatures qu'un culte d'ordre inférieur et d'espèce différente. De là résulte encore la condamnation de tout polythéisme et de toute idolâtrie.

Le monothéisme étant ainsi défini : croyance à un Dieu créateur et adoration exclusive de ce Dieu, nous pouvons nous demander chez quels peuples le monothéisme existe aujourd'hui, et quelle est son origine. Or, l'étude que nous avons faite nous montre que le monothéisme véritable n'existait chez aucun des peuples que nous avons étudiés. Ni l'Égypte, ni la Chaldée, ni la Grèce, ni Rome, ni l'Inde n'ont connu le Dieu créateur. L'unité de Dieu, lorsqu'elle se rencontre chez ces peuples, n'est pas exclusive; elle s'associe aisément au contraire avec la multiplicité païenne. C'est l'unité d'un maître qui gouverne le monde, mais qui ne l'a pas

créé et a d'autres dieux à côté de lui; ou bien c'est l'unité confuse du panthéisme. La Chine antique croit bien à un Dieu unique, mais ce Dieu est le ciel et non le créateur du ciel, La Perse semble entrevoir l'idée d'un être qui a fait le ciel et la terre, mais comme elle lui oppose un principe mauvais qu'il n'a pas créé, on ne peut pas l'appeler monothéiste. Le monothéisme au contraire est la doctrine capitale et fondamentale de trois grandes religions que nous n'avons pas encore étudiées : judaïsme, christianisme, islamisme. C'est l'idée du Dieu créateur qui remplit l'ancien et le nouveau Testament. Cette idée est le dogme fondamental du Coran. Cette notion est enseignée dans les symboles et les définitions de l'Église catholique, depuis l'antique symbole des apôtres jusqu'aux décrets si précis du concile du Vatican, destinés à combattre les altérations modernes de la véritable idée de Dieu. L'idée du Dieu créateur est devenue le lien commun des pays chrétiens. La distinction entre le Créateur et la créature est une distinction vulgaire que tous comprennent. Enfin le devoir de n'adorer que le Créateur est reconnu par les adhérents de ces trois religions, et ils considèrent tous comme un crime de commettre un acte de polythéisme et comme une injure d'être traités de païens. Ces trois religions ensemble ont à peu près quatre cents millions d'adhérents, c'est-à-dire le tiers environ de l'humanité. Cette portion du genre humain est certainement la plus noble, la plus élevée et la plus civilisée : c'est l'Europe qui est en train de conquérir l'univers, ce sont les Aryas et les Sémites, les deux races incontestablement supérieures, qui professent le monothéisme sous une de ces trois formes.

Quelle est maintenant l'origine de cette doctrine? Si

nous remontons le cours des temps, nous voyons l'islamisme commencer en l'an 622 de notre ère. Où Mahomet a-t-il puisé son monothéisme? C'est évidemment dans les traditions juive et chrétienne. Le christianisme de son côté est aussi une religion nouvelle. Nous avons son acte de naissance authentique dans un document païen, le texte de Tacite qui parle de la condamnation de Jésus par Ponce-Pilate. Avant cette époque, il n'y avait qu'une seule nation monothéiste dans l'univers, la nation juive. En remontant plus haut encore dans le passé, nous voyons ce peuple sortir d'une famille, et cette famille sortir d'un unique patriarche. Abraham est le père de tous les monothéistes actuels de l'univers (1). Il n'était pas sans doute le seul monothéiste de son temps. Melchisédech était prêtre du vrai Dieu; il y en avait d'autres encore. Mais tous se sont éteints sans postérité; le paganisme a couvert l'univers entier, et c'est du seul Abraham qu'est venue la lumière qui éclaire aujourd'hui toute l'humanité. Ce fait étrange d'une doctrine qui sort d'un seul homme et qui se répand sur tant de peuples, devient plus singulier encore quand nous le rapprochons du texte de la Genèse dans lequel Dieu promet à Abraham que toutes les nations seront bénies en lui. Voici ces paroles solennelles qui accompagnent la vocation d'Abraham, et lui ordonnent de sortir de sa nation et de sa famille païenne, pour devenir le père d'une nouvelle humanité : « Sors de ton pays, de ta parenté, de la maison de ton père, et va dans le lieu que je te montrerai. Je ferai sortir de toi un grand peuple; je te bénirai, je rendrai ton nom glorieux et tu seras

(1) Max Muller, bien que rationaliste, constate ce fait. (*Essai sur l'Histoire des religions*, p. 504.)

béni. Je bénirai ceux qui te béniront, et en toi seront bénies toutes les familles de la terre (1). » N'est-ce pas là un texte bien étrange? Voilà un fait immense, le plus grand fait de l'histoire religieuse de l'humanité, le triomphe du monothéisme sur le polythéisme dans tout l'Occident, un fait capital dans l'histoire de la civilisation humaine. Ce fait se trouve annoncé, obscurément encore il est vrai, mais cependant d'une manière intelligible dans cette antique prophétie qui remonte à Moïse, c'est-à-dire à quinze siècles avant l'ère chrétienne et qui, même dans l'opinion des rationalistes les plus avancés, ne peut être plus récente que l'époque de la captivité des Juifs à Babylone, six siècles avant que cette grande œuvre ait commencé à se réaliser. N'est-il pas évident que nous sommes sortis du terrain des fables et des légendes, et que nous posons déjà le pied sur la terre sacrée du véritable surnaturel?

La suite de l'histoire du monothéisme hébraïque confirme cette première impression. Le culte du peuple d'Israël est purement monothéiste. Cela est certain et admis de tout le monde, au moins pour l'époque qui suit le règne d'Ezéchias; il n'y a pas de contestation possible sur ce point, c'est le grand jour de l'histoire. Or ce peuple est entouré de peuples de même race, Sémites comme lui, de même langue, vivant sous le même climat, qui tous sans exception sont polythéistes. On le sait, en effet, la fameuse théorie énoncée par M. Renan, celle du monothéisme sémitique, s'est écroulée devant les faits. De tous les côtés, en Assyrie et en Arabie, chez les Araméens, on a découvert des Sémites polythéistes et idolâtres. Le monothéisme spécial du peuple hébreu

(1) *Genèse*, ch. XII, v. 1-3.

n'est donc l'effet ni de la race, ni de la langue, ni du climat. Serait-il l'effet des instincts particuliers d'un peuple spécial, d'une famille douée d'une constitution intellectuelle et morale particulière? Tout aussi peu. L'histoire du peuple d'Israël nous montre ce peuple constamment tenté de retourner à l'idolâtrie, constamment succombant à cette tentation, ayant des bois sacrés où il célébrait le culte infâme de l'Astarté de Phénicie et empruntant aux Moabites les épouvantables cérémonies du Dieu Chamos, auquel on immolait les enfants des premières familles.

Si le peuple d'Israël est resté monothéiste, c'est qu'il a reçu un enseignement monothéiste. Ceci encore est un fait incontesté. Mais de qui a-t-il reçu cet enseignement? Quelle est la force qui a maintenu le volage Israël dans la fidélité à Jéhovah? Selon la tradition juive et chrétienne, il y a eu double enseignement. Le premier, celui de la loi, n'est autre que la doctrine promulguée par Moïse au pied du Sinaï, incarnée dans des institutions visibles, dans un culte d'où les idoles étaient exclues, et confiée au sacerdoce d'Aaron. Le second a été celui des prophètes, c'est-à-dire celui des hommes inspirés de Dieu, qui, à partir de Samuel, ont répété, avec une constante fidélité et une énergie proportionnée aux résistances, les enseignements de Moïse, ont rappelé au peuple le devoir d'adorer Jéhovah seul et de n'avoir pas d'autres dieux devant lui, et ont développé l'idée du Dieu créateur, en exposant ses attributs dans un magnifique langage. Ces deux forces, celle des prophètes et celle du sacerdoce attaché au temple sans idoles de Jérusalem, se sont réunies sous Ezéchias, ont restauré la loi antique et détruit les éléments du paganisme qui s'étaient glissés en Israël

pendant les règnes antérieurs. Cette explication traditionnelle de l'origine du monothéisme hébraïque suppose évidemment une intervention surnaturelle. Où Moïse aurait-il puisé la doctrine du Dieu créateur? Ce n'est pas en Égypte, où il y avait bien des idées élevées sur la divinité, mais où l'idée de création était inconnue et où le polythéisme régnait universellement. Par quelle puissance mystérieuse Moïse aurait-il pu façonner ce peuple de col raide, et lui imposer une foi et des pratiques auxquelles il cherchait constamment à échapper? La Bible nous montre les grands miracles de l'Exode et du désert comme les moyens énergiques qui ont servi à former la tradition monothéiste d'Israël, celle que les prophètes n'ont eu qu'à conserver et à développer. C'est en rappelant aux Israélites la sortie d'Égypte, le passage de la mer Rouge, la manne du désert, la prise de Jéricho, que les prophètes soutenaient la foi des Israélites en Jéhovah et leur faisaient craindre sa justice.

Les rationalistes modernes, on le comprend, n'ont pas été satisfaits de cette explication; ils en ont imaginé une autre; mais, chose singulière, leur solution est bien plus étrange et exigerait avec bien plus d'évidence une intervention surnaturelle que l'explication donnée par la Bible. Ce système paradoxal inventé récemment en Allemagne, avec une liberté que les érudits n'oseraient pas prendre s'il ne s'agissait pas de la Bible, consiste à réduire de beaucoup le rôle de Moïse, à en faire un fondateur à demi-légendaire de la nation juive, à dire que la loi cérémonielle est une invention moderne et que ce sont les prophètes qui ont établi le culte liturgique monothéiste en Israël. Ceux qui soutiennent cette opinion ne donnent aucune explication claire de la croyance spé-

ciale au Dieu unique qui caractérise le peuple juif. Les uns semblent croire que les Israélites seraient entrés dans la Palestine avec des croyances religieuses peu différentes de celles des peuples voisins. Jéhovah n'aurait été pour eux que leur Dieu national, comme Chamos pour les Moabites et Baal pour les Phéniciens. Le culte du veau d'or aurait été un culte primitif et non une déformation d'un culte plus pur. Cette hypothèse conduit à la plus inouïe des conclusions, à savoir que les prophètes de l'époque de la monarchie hébraïque auraient inventé l'idée du Dieu unique, souverain, juste et miséricordieux, qu'ils auraient tous professé cette idée nouvelle d'une manière unanime, l'auraient rendue populaire, et qu'enfin, sous Ézéchias, le roi et les prêtres s'étant ralliés à leur doctrine, la loi rigoureuse du culte sans idoles aurait été établie dans tout Israël.

Si les faits s'étaient passés ainsi, il faudrait admettre chez les prophètes une inspiration surnaturelle très puissante, ou bien supposer qu'ils étaient tous de grands philosophes, ayant découvert ce qui a échappé à Socrate et à Platon. Mais où a-t-on vu quinze à vingt philosophes d'accord ensemble, et enseignant une même doctrine sans se diviser; une telle hypothèse serait encore celle d'un miracle, du plus étrange des miracles. On ne comprend pas davantage comment ces prophètes auraient pu imposer au peuple, au nom de Moïse, une doctrine nouvelle, austère et contraire à ses instincts polythéistes.

Il existe, il est vrai, parmi ceux qui veulent placer la loi de Moïse à une époque plus récente que la tradition ne le fait, certains exégètes qui reconnaissent que le monothéisme existait déjà comme croyance générale en Israël à l'époque des grands prophètes. C'est,

en effet, ce qui résulte du témoignage de ces hommes inspirés, qui tous parlent comme si ni eux ni leurs auditeurs n'avaient jamais douté de la souveraineté de Jéhovah. Mais alors d'où viendrait ce monothéisme? Il ne saurait venir de la tradition primitive, puisque le polythéisme régnait au temps d'Abraham et que ses pères adoraient les dieux étrangers. Le monothéisme ne pouvait donc venir que de Moïse lui-même. Mais comment expliquer que Moïse ait connu cette doctrine sublime, si elle ne lui a été révélée, et qu'il l'ait enseignée efficacement, s'il n'a pas fait de grands miracles? Et s'il a réellement fondé la croyance monothéiste, comment douter qu'il n'ait créé en même temps une règle liturgique pour la conserver? Ainsi la vanité et la contradiction de ces explications nous ramène à la simple vérité de la Bible, et le monothéisme hébraïque reste inexplicable par toute autre cause que celle que la Bible lui assigne, l'intervention réelle et surnaturelle de Dieu.

II.

Avant de continuer l'histoire du développement du monothéisme, il importe que nous examinions une idée qui faisait partie des croyances fondamentales du peuple d'Israël. C'est l'idée messianique. Cette idée n'est autre que le développement de la première promesse faite à Abraham, de cette bénédiction destinée à toutes les nations et reposant sur ce patriarche. Les traits généraux de cette idée sont ceux-ci : Les Juifs attendaient un Messie, c'est-à-dire un homme de leur race, de la tribu de Juda et de la famille de David. Cet homme devait avoir une puissance et une autorité prophétique supérieures à celles de Moïse. Il devait être l'auteur d'un renouvelle-

ment religieux, et établir une nouvelle alliance. A la suite de la venue du Messie, les nations devaient se convertir au culte de Jéhovah, et les idoles devaient être détruites. Ces traits de l'idée messianique se trouvent dans tous les prophètes. Il y a d'autres traits moins clairs, qui ont pu être mal compris et qui ont été l'occasion de la division postérieure entre les Juifs et les chrétiens.

Certains textes présentent l'empire du Messie sur le monde sous une forme brillante, qui a fait croire qu'il devait être le roi temporel de l'univers, et fonder un empire religieux semblable à celui qu'a fondé Mahomet. D'autres le montrent humilié, souffrant et mourant pour les hommes. Mais l'existence personnelle du Messie, le renouvellement religieux qu'il doit produire, et le triomphe du monothéisme dans l'univers sont des traits d'une évidence absolue dans les prophètes, et constituaient la croyance universelle du peuple d'Israël. Ceci posé, nous voyons par l'histoire que l'une de ces prévisions, le triomphe du monothéisme, a été réalisée. Le monothéisme a triomphé dans tout le monde occidental connu des juifs, et si le polythéisme existe encore dans l'extrême Orient, il est déjà frappé à mort. A l'égard du renouvellement religieux attendu par les juifs, l'histoire nous montre deux grands faits qui s'accordent avec les prophéties : l'apparition de deux religions nouvelles, le christianisme et l'islamisme. Quant à la personne du Messie, les chrétiens croient et se font forts de montrer que le fondateur de leur religion, Juif, de la tribu de Juda et de la race de David, possède tous les caractères annoncés par les prophètes. Les musulmans, chose singulière et que nous expliquerons plus loin, sont sur ce point d'accord avec les chrétiens et reconnaissent Jésus-Christ comme le Messie promis par les prophètes. Ils di-

sent seulement qu'il a fallu une nouvelle mission, celle de Mahomet, pour restaurer et compléter son œuvre. Seuls les Juifs proprement dits refusent de voir le Messie dans la personne de Jésus-Christ, et ne veulent point admettre que le renouvellement religieux produit par l'Évangile soit le véritable développement de leur propre culte, et l'accomplissement des promesses dont ils étaient les dépositaires. Je ne veux pas entrer dans la controverse qui existe entre les juifs et les chrétiens au sujet du caractère messianique de Jésus-Christ. Ce serait sortir de mon sujet général, et entrer directement dans les détails de l'apologétique chrétienne. Je dois cependant, au point de vue de la question générale de l'existence dans le monde d'une religion absolument vraie et divine, montrer quelles sont les conséquences de chacune des solutions contraires auxquelles cette controverse peut conduire.

Si la démonstration chrétienne fondée sur l'accord entre les prophéties et la venue réelle et historique du Christ est bien fondée, il en résulte en faveur de la vérité du christianisme un argument d'une grande puissance. Les prophéties, conservées par les juifs ennemis des chrétiens, sont en effet des documents d'une authenticité absolue, et l'accord exact de ces prédictions avec des faits postérieurs de plusieurs siècles ne peut s'expliquer que par l'intervention d'une cause qui prévoit l'avenir à de longs intervalles et qui gouverne les faits de l'histoire. L'action divine devient manifeste. Cette preuve, un peu trop négligée de nos jours à cause de certaines obscurités de détail, est en réalité extrêmement puissante. Elle est un des traits de la transcendance du christianisme. Rien de pareil ne se rencontre dans les religions païennes. Nulle part on ne trouve deux religions successives se correspondant et s'appelant l'une

l'autre, et deux sources de documents authentiques, les prophéties et l'Évangile, servant à relier le passé et l'avenir, la prédiction et la réalité.

Supposons d'autre part que les juifs eussent le dessus dans cette controverse et qu'ils montrassent que leurs prophéties ne s'appliquent pas à Jésus-Christ, mais doivent être expliquées autrement, quelle serait la conséquence de cette démonstration? Le christianisme perdrait son titre de religion divine, ou du moins perdrait une de ses plus fortes preuves; mais le judaïsme pourrait-il se donner comme la religion universelle destinée à enseigner l'humanité? Évidemment non. Le judaïsme depuis l'Évangile a perdu toute force et toute vie. Il n'est plus qu'un débris de religion : il n'a plus ni temple, ni autel, ni sacerdoce. Sauf certaines populations fanatiques, les juifs ne croient même plus à leur mission divine et n'attendent plus leur Messie. La portion intelligente et puissante de la race juive a abandonné ses traditions primitives et la foi de ses ancêtres en la toute puissance de Jéhovah. Elle s'est tournée vers la conquête matérielle du monde, et, dans l'ordre de la pensée, vers la pure science et une philosophie rationaliste. C'est au génie de sa race, et non plus à son Dieu, qu'elle attribue la puissance de la parole de ses prophètes. Sur le terrain religieux, elle se propose une mission unique avec une rare énergie : déraciner et détruire le christianisme. Elle veut faire disparaître le culte de Jésus, et se résigne pour cela à voir périr celui de Jéhovah. Ce ne serait donc pas au profit du Judaïsme, mais au profit du rationalisme et de l'idée que toutes les religions surnaturelles sont chimériques, que tournerait, dans la controverse sur l'accomplissement des prophéties, le triomphe des docteurs juifs sur les apologistes chrétiens. Mais, je le

répète, je ne veux pas entrer ici dans cette controverse. Je peux d'ailleurs renvoyer sur ce sujet à l'ouvrage si solide et si profond de Mgr l'évêque de Châlons, *Les Prophéties messianiques.*

Restent, parmi les branches sorties toutes du monothéisme des prophètes, le christianisme et l'islamisme, tous deux prétendant continuer la tradition de l'Ancien Testament, tous deux prétendant être la religion divine révélée pour l'humanité tout entière, tous deux pouvant apporter à l'appui de cette prétention le fait d'une très grande diffusion dans l'univers, tous deux ayant une origine relativement récente et ayant été fondés à des époques pleinement historiques. Le christianisme a sur son rival, à première vue, d'immenses avantages. Il se rattache plus étroitement à la tradition juive, puisqu'il prétend avoir pour fondateur le Messie lui-même, et non un prophète postérieur. Il a un idéal moral infiniment plus pur et plus élevé. Il a triomphé par le martyre, tandis que l'islamisme s'est imposé par la force. Il est associé aux destinées d'une civilisation de beaucoup supérieure. Il présente un développement intellectuel incomparablement plus grand. Toutes ces raisons constituant des présomptions en faveur du christianisme, nous portent à renvoyer à la fin de notre travail l'étude de ses titres au caractère de religion vraiment divine, et à commencer par juger les prétentions de l'islamisme. Si en effet nous trouvons que l'islamisme ne peut pas être divin, le christianisme se trouvant seul en cause, nous pourrons le mettre en face de toutes les autres religions que nous aurons déjà étudiées, afin de voir de quelle hauteur il les dépasse. Nous allons donc commencer l'étude de la religion de Mahomet.

III.

L'islamisme n'a point la prétention d'être une religion nouvelle et sans antécédents. Tout au contraire il prétend n'être que la continuation et la restauration de la tradition du monothéisme d'Abraham. Il importe avant tout de juger dans quelle mesure cette prétention est fondée. Si en effet Mahomet ne peut pas rattacher sa religion aux religions antérieures, comme il reconnaît que celles-ci étaient réellement divines, il rend témoignage contre lui-même. Le rapport avec le passé est, de tous les caractères d'une religion, celui qui peut être le plus difficilement inventé quand il n'est pas réel. On peut supposer des miracles; on ne peut pas se créer des ancêtres quand on n'en a pas. Voyons donc comment Mahomet essaie de se rattacher au passé.

Il déclare d'abord qu'il veut rétablir la religion d'Abraham, altérée par l'idolâtrie. Une vieille tradition racontait qu'Abraham était venu à la Mecque et avait fondé, en le consacrant au vrai Dieu, le sanctuaire de la Kaaba. Mahomet, descendant d'Abraham par Ismaël, veut restaurer la religion de son aïeul. Jusque-là rien de plus légitime. Mais entre Abraham et Mahomet il s'était produit deux grands faits, dont il était nécessaire de tenir compte. Il y avait eu l'établissement de la loi de Moïse et la fondation du christianisme. Les juifs et les chrétiens de diverses sectes qui habitaient l'Arabie et les pays voisins étaient en querelle sur la question de la venue du Messie : les chrétiens disaient qu'il était venu et le reconnaissaient dans la personne de leur fondateur; les juifs l'attendaient encore. Il fallait prendre situation entre ces deux groupes de sectateurs de la foi d'Abraham; il était impossible de ne pas prendre parti dans leur que-

relle. Mahomet pouvait prendre trois attitudes différentes. Il pouvait se donner comme étant lui-même le Messie et essayer de rallier à lui les juifs qui refusaient de reconnaître Jésus-Christ. Il pouvait se donner comme un précurseur du Messie. Il pouvait au contraire prendre parti dans la querelle pour les chrétiens contre les juifs, reconnaître Jésus-Christ comme le Messie et se donner lui-même comme un prophète postérieur. Se poser en Messie était impossible par diverses raisons. D'abord il n'aurait pas été accepté par les juifs. Les prophéties étaient trop formelles. Le Messie devait descendre de David. Un descendant d'Ismaël, exclu des promesses, ne pouvait remplir ce rôle, et l'orgueil national des juifs, appuyé sur des paroles aussi claires, n'aurait jamais cédé. D'autre part, se déclarer le Messie, c'était se faire juif, c'était constituer une religion dont la base aurait reposé sur Israël. Or, bien que les juifs fussent nombreux en Arabie et y jouissent d'une certaine puissance, la race juive, depuis la prise de Jérusalem par les Romains, était une race déchue, une race vaincue, une race humiliée. Essayer de soumettre la fierté des Arabes à une religion qui aurait été le culte national de ce peuple méprisé aurait été une folie. Ce que Mahomet voulait, c'était faire un monothéisme arabe où sa race fut la maîtresse. Du reste, pour qui connaît Mahomet et son entourage, il est certain que se placer du côté des vaincus était une idée qui ne pouvait entrer dans leur esprit. Les mêmes raisons s'opposaient avec plus de force encore à ce que Mahomet se posât comme précurseur du Messie. Cela aurait été préparer la voie à un Juif, faire une œuvre provisoire et laisser à un Juif la fondation du culte définitif de l'humanité. Le troisième parti était le seul possible, ce fut celui que choisit Mahomet. Il reconnut

formellement que le Messie était venu en la personne de Jésus-Christ. Mais il ajouta que l'œuvre de Jésus-Christ avait été corrompue par ses disciples, que l'idolâtrie et le polythéisme s'y étaient glissés ; que ces abus étaient la vraie cause, tant de la division du christianisme en sectes, que du refus des juifs d'accepter la nouvelle doctrine, bien qu'enseignée par leur propre Messie. Afin de réparer tous ces maux et d'achever l'œuvre commencée, Dieu avait choisi un apôtre et un prophète supérieur au Messie lui-même et destiné à fonder une religion définitive qui réconcilierait juifs et chrétiens et réunirait toutes les sectes dans une croyance commune et une liturgie uniforme. Ce dernier prophète c'était lui-même, et cette religion définitive c'était l'islamisme, la dernière venue mais la meilleure des religions, celle que toutes les autres avaient préparée et qui devait triompher de toutes les erreurs et détruire toutes les idoles.

Il y avait dans cette idée une certaine grandeur, et cette situation de Mahomet, dernier prophète, achevant l'œuvre commencée par Abraham, Moïse et Jésus-Christ, était au premier aspect simple et logique. Les divisions profondes des nombreuses sectes du christianisme oriental, les abus qui s'étaient glissés dans le culte, rendaient plausible l'idée d'une nouvelle religion, qui ramènerait les hommes à la pureté du culte et à l'unité d'une même foi. Il y avait néanmoins une condition essentielle pour qu'un tel système fût admissible. Il fallait que les prophètes successifs, dont le dernier était Mahomet, eussent enseigné des doctrines concordantes ; il pouvait sans doute y avoir plus de vérités enseignées dans les dernières révélations, mais elles ne devaient pas contredire les premières. Il fallait qu'Abraham, Moïse et Jésus-Christ pussent être considérés comme des musulmans, croyant

au moins implicitement à la doctrine de l'Islam. Pour Abraham et Moïse, cela était facile à admettre. Le mahométisme, quant aux dogmes, ne diffère guère du judaïsme. Les différences sont liturgiques et rituelles : elles auraient pu d'ailleurs être diminuées, et Mahomet, tant qu'il a espéré ramener les juifs, s'est rapproché beaucoup de leur culte. Dans les premiers temps de son séjour à Médine, la Kibla, ou le lieu central vers lequel on se tourne pour prier, était à Jérusalem ; ce n'est que plus tard que Mahomet, se séparant des juifs et se rattachant plus étroitement aux traditions nationales des Arabes, fit de la Mecque le centre religieux du monde musulman.

Mais il était tout autrement difficile de faire cadrer l'islamisme avec le christianisme, et de faire de Jésus-Christ un musulman précurseur de Mahomet. L'islamisme en effet a pour dogme fondamental une idée absolue de l'unité de Dieu, qui exclut formellement les grands dogmes chrétiens de la Trinité et de l'Incarnation. Aux yeux de Mahomet, qui les connaissait et les comprenait fort mal, ces dogmes étaient un véritable polythéisme aussi coupable que l'idolâtrie des Grecs anciens et que le sabéisme des Arabes nomades. Il fallait donc, pour établir cet accord doctrinal, supposer que Jésus-Christ n'avait pas enseigné ces dogmes, et que c'étaient des superstitions surajoutées par ses disciples à un enseignement de monothéisme simple, semblable à celui de l'islam. C'est ce que fit Mahomet. Peut-être a-t-il pu faire cette supposition d'une manière sincère, car il connaissait fort mal le christianisme et ne paraît pas avoir jamais lu l'Évangile. Mais ce que Mahomet a supposé, de bonne ou de mauvaise foi, pour le besoin de sa cause, nous, qui connaissons l'Évangile, nous ne pouvons l'admettre. Les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation sont l'essence

même du christianisme. Ils sont primitifs, ils sont l'exprès enseignement de Jésus-Christ et des apôtres. Le Fils unique de Dieu égal à son Père, adoré conjointement avec le Père, c'est la doctrine primordiale des chrétiens; c'est pour la gloire du Fils et l'adoration qui lui est due qu'ils ont souffert le martyre autant, sinon plus, que pour la gloire du Père éternel.

Dès lors la théorie des religions établie par Mahomet s'écroule par sa base. Son christianisme est tout différent du vrai christianisme. Il reconnaît dans Jésus le Messie et ne reçoit pas son enseignement. Il déclare que Jésus a été un grand prophète envoyé par Dieu, qu'il a fait de grands miracles, et il contredit directement l'enseignement de Jésus-Christ. Cette contradiction formelle détruit le système et montre que c'est en vain que Mahomet essaye de rattacher sa religion à la tradition monothéiste antérieure. Il ne peut pas abolir l'idée d'un Messie personnel; cette idée est le fond même de la tradition juive. Il ne peut pas se déclarer le Messie, ni le précurseur du Messie; il faut que le Messie soit venu avant lui. Pour pouvoir fonder une religion définitive, il faut être débarrassé de l'attente d'un Messie futur (1). Mais avant lui il n'y a, pouvant remplir le rôle de Messie, qu'un seul personnage, Jésus-Christ, celui même dont il contredit l'enseignement et dont il cherche à détruire le règne et la religion. Le reconnaître comme Messie et le combattre, c'est porter témoignage contre soi-même. Mais d'autre part, ne pas le reconnaître c'est se faire juif et entrer dans une race et une religion vaincue.

Mahomet n'a pas pu sortir de ce dilemme, il n'a pas pu trouver une situation intermédiaire entre

(1) Voir la note 4 à la fin du volume.

celles des juifs et des chrétiens. Ou plutôt nous pouvons dire qu'il est sorti de ce dilemme et qu'il a trouvé cette situation intermédiaire, grâce à sa propre ignorance et à celle de ses disciples. Mais tout cet échafaudage disparaît devant la vraie histoire, et l'islamisme, privé de ces appuis factices, reste une religion sans ancêtres, une création bâtarde qui ne peut être rattachée à la tradition d'Abraham et des prophètes, tradition dont cependant elle reconnaît l'autorité.

A cette première imperfection de l'islamisme, qui ne permet pas de le considérer comme une doctrine divine, nous pouvons en joindre une seconde. L'islamisme, venu après le christianisme, né après de glorieux siècles du règne de l'Évangile, a présenté à l'humanité un idéal moral et social de beaucoup inférieur à celui de la religion à laquelle il succédait. L'évidence de cette vérité est si grande qu'il suffit de signaler en quelques mots les différences des deux religions pour que toute contestation soit impossible. Prenons d'abord la loi du mariage et de la chasteté. La loi chrétienne, c'est le mariage unique, indissoluble et la prohibition absolue de tout ce qui s'écarte de cette union de deux êtres qui doit durer autant que leur vie. La loi musulmane permet le divorce à volonté. Les musulmans ont le droit d'avoir quatre femmes légitimes, plus autant de concubines esclaves qu'ils le veulent, sous la seule condition qu'ils aient pu les acquérir par la force ou à prix d'argent, et qu'ils soient assez riches pour les nourrir. C'est la liberté complète de la recherche des satisfactions sensuelles, sous une seule condition, celle de la richesse. Le riche a son harem ; le pauvre est obligé, faute de ressources, de se contenter d'une seule femme. Mais qui peut croire qu'en présence d'un exemple de liberté si grande accordée aux sens, venant des classes

supérieures, les déshérités de la terre se tiendront volontiers dans les limites rigoureuses d'une continence imposée par la nécessité? L'Orient musulman est la patrie des vices infâmes. Leur existence semble la nécessaire conséquence du régime légal que nous venons d'exposer. Il faut ajouter que ces vices n'ont même pas toujours pour excuse l'inégalité des conditions et qu'ils sont publiquement pratiqués par les riches et les puissants. Ils ne sont que faiblement réprouvés par la loi religieuse et sont considérés comme des fautes vénielles (1). Il y a d'ailleurs une liberté qui appartient aux plus pauvres, celle du divorce. Tout musulman peut renvoyer sa femme et en prendre une autre à son gré. L'échange des femmes entre deux maris est même permis et se pratique quelquefois.

Conformément à son principe de chasteté, le christianisme ne donne du bonheur des élus que des peintures idéales et pures. Le paradis de Mahomet, en revanche, est connu de tous. Les défenseurs de l'islamisme ne veulent voir que de simples allégories dans les houris aux yeux noirs qui habitent ou plutôt qui meublent les jardins célestes; car ces créatures ne semblent pas avoir d'âme, ni être considérées comme des personnes. Soit; admettons que ce soient des allégories, ce sont des allégories dangereuses quand elles sont prêchées, revêtues des couleurs de la poésie et de la passion, sous le soleil de l'Arabie, à une jeunesse déjà violemment portée à la recherche des plaisirs des sens. Il est difficile de ne pas croire que le sens propre prévaudra souvent sur le sens figuré.

Le christianisme n'a pas directement aboli l'esclavage, mais il a établi dès l'origine l'égalité de l'esclave et du maître au point de vue de la loi religieuse et a soumis

(1) *Koran*, traduction de Kasimirski, ch. IV, v. 20.

les relations entre le maître et l'esclave à la règle du mariage unique. Selon la loi musulmane, l'esclave est la propriété du maître, sauf certains cas où il a le droit d'être affranchi. De là ces caravanes qui vont chercher des esclaves en Afrique et en Circassie et qui sont une des plaies toujours béantes du monde musulman.

Le christianisme a établi en principe que la religion doit être propagée par la persuasion et condamne la recherche excessive des richesses. Ses martyrs et ses ascètes ont dès l'origine glorieusement mis en pratique ces règles salutaires. L'islamisme a pour principe que le sabre est le moyen naturel et efficace de la conversion des infidèles; que si on ne les force pas à se convertir, ils doivent au moins payer le tribut aux musulmans, favoris d'Allah qui leur attribue les richesses de la terre. C'est conformément à ce principe que Mahomet a commencé, à Médine, ses expéditions religieuses par le pillage des caravanes, se réservant la cinquième part du butin, et prenant à la guerre pour sa part les plus belles esclaves.

Cette comparaison, que nous pourrions prolonger, suffit pour montrer que l'islamisme, venu après le christianisme et s'en déclarant l'adversaire, ne saurait être une doctrine divine. Si l'islamisme était plus ancien, s'il avait paru au temps de Moïse, la question serait plus douteuse. On pourrait dire en effet qu'il y a dans l'Ancien Testament un certain nombre d'usages tolérés chez les patriarches, tels que la polygamie et le concubinat des esclaves, et que Jéhovah donne à son peuple pour apanage les terres conquises sur les Chananéens. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer comment ces faits qui nous étonnent peuvent être conciliés avec les attributs divins qui nous sont clairement révélés dans les mêmes livres de l'Ancien Testament. Il s'agissait évidemment d'un état

social primitif et barbare, dans lequel existaient des coutumes qui choquent nos mœurs plus civilisées et surtout nos mœurs chrétiennes, et que Dieu a pu tolérer dans une mesure qu'il nous est difficile de bien comprendre. Il serait possible aussi de montrer qu'il y a encore loin des faits difficilement explicables de l'Ancien Testament, au cynisme de mœurs et à la sauvagerie qui apparaît dans l'islamisme du vivant même du fondateur.

Mais cela n'importe pas à notre question. L'islamisme n'est pas né au temps d'Abraham, il est né en l'an 622 de l'ère chrétienne, en face du christianisme et en présence de ses exemples. Dès lors, si l'on voulait attribuer à l'islamisme une origine divine, on pourrait poser ce dilemne : ou le christianisme directement opposé à l'islamisme est divin de son côté, ou c'est une œuvre humaine. S'il est divin, il y aurait donc deux religions divines opposées, l'une prêchant la chasteté, l'autre permettant les mœurs que nous avons décrites, l'une prêchant la patience et la douceur de ses martyrs, l'autre ordonnant la propagation de la vérité par le sabre : Dieu se contredisant lui-même. Si d'autre part on considérait l'islamisme comme divin et le christianisme comme une œuvre humaine, ce serait alors l'homme qui prêcherait la chasteté, l'indissolubilité du mariage, la patience, le mépris des richesses, et ce serait Dieu qui, par son prophète, autoriserait les hommes à se livrer à leurs passions sensuelles et à leur cupidité. Nous pouvons aller plus loin encore et dire que l'idéal musulman, si tant est que ce nom soit applicable à une doctrine si basse, est encore inférieur à l'idéal purement humain du brahmanisme et du bouddhisme. C'est donc une folie et presque un blasphème d'attribuer à Dieu une telle religion. Un proverbe du moyen âge, attribué à Averroès, et répété par les rationa-

listes de l'époque, exprimait sur l'islamisme, vu de près, un jugement plus sévère encore que celui que nous venons de porter. Ce proverbe est la critique des trois grandes religions seules connues alors. Le christianisme, disait-on, est une religion impossible à cause de ses mystères, le judaïsme une religion d'enfants, l'islamisme une religion de pourceaux (1). Le mot est dur, mais il est mérité. Ce proverbe pourrait presque être admis par les chrétiens, car en disant que leur religion est impossible, on dit implicitement qu'elle est divine, puisqu'elle existe, et que ce qui est impossible aux hommes n'est possible qu'à Dieu.

Ce que nous avons considéré jusqu'à présent suffit pour ôter à l'islamisme tout droit à se déclarer une religion divine; mais cela est insuffisant pour faire connaître et juger la religion musulmane elle-même et le motif de l'adhésion de ses sectateurs. Une rapide étude sur la vie du fondateur et sur son œuvre peut encore être utile; elle nous permettra d'écarter d'avance les assimilations inexactes qui pourraient être faites sur certains points avec le christianisme.

IV.

La vie de Mahomet nous est connue par des biographies datant d'un siècle environ après sa mort, et dont l'authenticité est très grande (2). Elles sont de plus toutes écrites par des musulmans, de sorte que les actes révoltants à nos yeux qu'elles attribuent à Mahomet, ne peuvent être considérés que comme des faits réels; car

(1) Renan, *Averroès*, 2e partie, ch. II, § 15.
(2) Muir, *Vie de Mahomet*, introduction, ch. Ier.

on ne voit pas comment et à quelle fin ils auraient été inventés. Si l'on supposait d'ailleurs que ces faits eussent été imaginés, ce ne pourrait être que pour la plus grande gloire du prophète, et cela prouverait que les actions que nous allons raconter sont honorables aux yeux des musulmans. On ne peut donc justifier le prophète qu'en condamnant son œuvre et sa religion. Parcourons rapidement l'existence singulière de cet homme extraordinaire.

Mahomet appartenait à la famille des Koreischites; il descendait du chef Cossai, qui s'était emparé par la force de la garde du sanctuaire vénéré de la Kaaba, centre du pèlerinage annuel de toute l'Arabie. Les descendants de Cossai avaient conservé l'autorité ainsi prise de force, je ne dirai pas usurpée, car il n'y avait alors en Arabie aucun gouvernement établi. Abdul-Mutalib, aïeul de Mahomet, Abu-Talib son oncle, exerçaient aussi une sorte d'autorité, fort contestée il est vrai, dans la ville de la Mecque. Un des quartiers était habité par leur tribu, toujours prête à combattre pour eux. Mahomet naquit après la mort de son père, perdit sa mère de bonne heure, et son grand-père quand il eut l'âge de huit ans. Son enfance paraît avoir été triste et solitaire. On raconte qu'il avait une maladie étrange, ayant quelque analogie avec l'épilepsie. Il était méditatif et rêveur. A douze ans, il accompagna son oncle dans un voyage en Syrie ; c'est là qu'il put voir pour la première fois le culte chrétien. Il y avait d'ailleurs constamment à la Mecque des chrétiens et des juifs de passage. A 25 ans, ayant fait un voyage commercial pour le compte d'une riche veuve nommée Khadija, il gagna le cœur de cette dame, de dix ans plus âgée que lui, l'épousa et exerça la profession de marchand jusqu'à l'âge de 40 ans. Selon ses biographes,

il resta fidèle à Khadija tant qu'elle vécut, et ses mœurs furent pures. Il eut plusieurs enfants : un fils qui mourut jeune et trois filles qui se marièrent, mais dont une seule, Fatima, épouse d'Ali, cousin du prophète, lui survécut et laissa une postérité. Vers l'âge de 40 ans, Mahomet commença à être saisi de préoccupations religieuses, et à faire dans la solitude de longues méditations. Il se mit ensuite à prêcher la vérité qu'il avait, disait-il, reçue du ciel. C'était un monothéisme austère, avec une rigoureuse défense de l'idolâtrie. Il déclarait avoir reçu une mission d'Allah pour détruire les idoles. Lorsqu'on lui demanda des preuves de sa mission, il se trouva d'abord dans l'embarras. Plus tard il raconta avec une profonde conviction qu'il avait eu une vision de l'ange Gabriel, et que c'était cet ange qui lui avait apporté du ciel les paroles qu'il devait communiquer aux hommes. A partir de ce moment, ses communications réelles ou prétendues avec le ciel furent continuelles. Dans toutes les circonstances de sa vie, il prononçait des paroles qu'il déclarait avoir reçues directement de l'ange Gabriel. Recueillies pieusement par ses disciples, et conservées soit par la mémoire, soit par écrit, ces paroles forment le Koran, livre sacré, dont l'authenticité paraît absolue, et qui contient ce que Mahomet a enseigné à ses sectateurs (1).

On a beaucoup discuté sur la sincérité de Mahomet. Il semble qu'il a été profondément convaincu de la vérité du monothéisme et de l'utilité de l'œuvre qu'il entreprenait. Il est vraisemblable aussi qu'il a pu croire avoir une mission divine. Ce qui est plus douteux, c'est qu'il ait été sincère dans ses premières affirmations relatives

(1) Muir, *Vie de Mahomet,* introduction, ch. Ier.

aux visions et aux paroles de l'ange Gabriel. Peut-être l'illusion a-t-elle pu aller jusque-là. Peut-être au contraire a-t-il cru que, la fin justifiant les moyens, l'affirmation, même mensongère, de ces communications divines pouvait être excusable, du moment qu'elle tendait à la gloire d'Allah et au bien des hommes. Mais ce qui n'est pas douteux, c'est que la série postérieure de ses communications avec l'ange Gabriel n'ait été une véritable imposture. Les exemples que nous citerons tout à l'heure de ces interventions prétendues de l'archange montrent évidemment qu'elles ont été imaginées, soit pour les besoins de sa cause, soit pour la satisfaction de ses passions.

A partir du commencement de sa mission, la vie de Mahomet se divise en deux parties. Dans la première, Mahomet prêche sa doctrine à la Mecque, subit des contradictions et une sorte de persécution. Dans la seconde, il se transporte à Médine, devient souverain temporel et commence la guerre sainte qu'il poursuit jusqu'à sa mort.

La première partie de la mission de Mahomet ne manque pas d'une certaine grandeur morale. Ce n'est pas qu'il ait été exposé au martyre, ni même qu'il ait couru de grands dangers. La protection puissante de son oncle Abu-Talib s'étendait toujours sur lui. Bien que n'ayant pas embrassé l'islamisme, Abu-Talib ne cessa de défendre son neveu. La branche des Koreischites à laquelle Abu-Talib appartenait suivit l'exemple de son chef et prit le parti de Mahomet, bien qu'une partie seulement de ses membres crussent à sa mission. Pendant trois ans, la tribu des Haschemites, à laquelle appartenaient Abu-Talib et Mahomet, subit une sorte de quarantaine de la part du reste de la race koreischite.

Les partisans de Mahomet se retirèrent deux fois en Abyssinie. Il n'y eut de martyrs que les esclaves qui n'avaient pas la protection de chefs puissants. On cite l'esclave Bilal qui, exposé à un soleil ardent, refusa d'abjurer l'islamisme et ne cessa de répéter Ahad, Ahad, un Dieu, un Dieu. Néanmoins Mahomet lui-même subit avec patience des injures et des contradictions; il gagna lentement des partisans. Dans les deux dernières années de son séjour à la Mecque, Abu-Talib étant mort, Mahomet courut de véritables dangers; il obtint cependant la protection de certains chefs puissants. Enfin, ayant, pendant les pèlerinages annuels, gagné à sa cause un certain nombre d'habitants de Médine, il se décida à s'enfuir de la Mecque et à se retirer dans la ville où ses partisans l'appelaient. Cette fuite est l'*Hégire :* c'est de l'année où elle s'est accomplie que date l'ère des musulmans (622).

Arrivé à Médine, la scène change; Mahomet est reçu comme un prophète et même comme un roi. Il construit la première mosquée, et fait la première prédication de l'islamisme. Mais à ce moment, soit qu'il se fût contenu jusque-là, soit que le pouvoir l'ait enivré, un changement profond se fait dans son caractère, ou tout au moins dans sa conduite. Il donne à la fois par ses exemples et ses préceptes une forme grossière et violente à la religion qu'il fonde. Il commence par épouser une seconde femme, et établit à côté de la première mosquée musulmane les maisons de ses deux femmes, autour desquelles il en construit bientôt d'autres. Son harem devient une sorte d'annexe du premier temple musulman. Il entreprend ensuite la guerre sainte. Il est l'agresseur. Les Koreischites avaient, lors de sa fuite, laissé partir sa famille sans la troubler. Il commence la

guerre en pillant leurs caravanes. C'est alors qu'il établit la règle qui attribuait au prophète le cinquième du butin de la guerre sainte. Plus tard, il entre en lutte avec les Juifs qui avaient d'abord été ses alliés. Alors il ordonne l'assassinat de plusieurs d'entre eux, et bénit les assassins au retour de leur sanglante mission. Tout ceci est raconté avec éloge par ses biographes. Dans le cours de ses guerres, une tribu juive l'ayant trahi, il fait condamner et décapiter tous les hommes au nombre de huit cents et a soin de réserver pour son harem une belle juive, dont le père, la mère et le frère viennent d'être massacrés par ses ordres. Pendant ce temps il ne cesse d'être en communication avec l'ange Gabriel; il le consulte dans toutes ses expéditions et annonce prophétiquement toutes ses victoires. Il encourage ses partisans après la défaite en leur promettant de nouveaux succès. Après dix ans de guerre, interrompus par une trêve, il triomphe, il prend la Mecque, détruit lui-même les idoles de la Kaaba, et y établit le culte nouveau qu'il a fondé. L'Arabie presque entière embrasse sa religion, ou se soumet au tribut. Il envoie des ambassadeurs à l'empereur de Constantinople, au gouverneur de l'Égypte, au roi de Perse, pour les sommer d'obéir à l'apôtre de Dieu. Enfin, avant de mourir, il ordonne la première expédition contre la Syrie.

Il est nécessaire que nous disions quelques mots de la vie privée de Mahomet. Cette vie appartient à l'histoire. Le fondateur d'un culte est obligé d'être le modèle de ceux qu'il prétend enseigner. Or, chose étrange, ce qu'il y a de choquant dans la vie privée de Mahomet, ce ne sont pas ses fautes, ce sont les actes qu'il se croit permis, et auxquels il se dit autorisé par le ciel. Qu'il eût commis comme David, un adultère compliqué d'assassinat, et

qu'il s'en fût repenti, cela pourrait étonner, mais le scandale serait réparé par la condamnation du crime et la pénitence du coupable. Mahomet au contraire a toujours voulu rester fidèle à la loi divine qu'il promulguait; et c'est précisément cette loi qui est étrange. Nous avons dit en quoi consistait la loi musulmane. Chaque fidèle peut avoir quatre femmes légitimes, et en outre autant de concubines esclaves qu'il lui convient d'en posséder et d'en nourrir. Cette loi, qui nous semble déjà bien large, ne paraît pas suffisante au fondateur de l'islamisme; il demande et obtient des dispenses. Il reçoit d'abord la permission d'épouser douze femmes (1) au lieu de quatre. Puis il trouve pénible la règle, assez naturelle cependant, qu'il s'était imposée, de partager son temps entre ses différentes femmes. La polygamie étant donnée, il semble qu'un sentiment d'équité doive porter le mari à éviter des préférences trop évidentes. L'ange Gabriel intervient à propos et déclare à Mahomet qu'il n'est nullement tenu à cette égalité, et qu'Allah lui permet de préférer ou de négliger ses femmes à son gré, sans s'inquiéter de leurs plaintes; cette intervention grotesque de l'ange de Dieu dans cette querelle de ménage est inscrite dans le Koran (2). Un jour Mahomet alla rendre visite à son fils adoptif Zeinab. Ayant trouvé seule la femme de Zeinab, qu'il lui avait fait épouser, il dit cette parole significative : « Dieu tourne le cœur des hommes comme il lui plaît. » La femme de Zeinab comprit ce que cela signifiait, et répéta les paroles du prophète à son mari, qui s'empressa de divorcer et d'offrir à Mahomet d'épouser sa femme. Cette fois il y eut scandale, même à Médine, non à cause

(1) *Koran*, XXXIII, V. 53, et IV, 3.
(2) *Koran*, XXXIII, 51.

du divorce, mais à cause de la parenté adoptive qui existait entre Mahomet et Zeinab. Mais l'ange Gabriel intervient encore, tance vertement ceux qui murmuraient et enseigne à Mahomet que la parenté adoptive n'est pas un obstacle à un tel mariage (1). On dit que c'est à la suite de cette aventure qu'instruit par sa propre expérience Mahomet prescrivit aux femmes de ne paraître jamais devant les hommes sans être voilées. Une autre fois, ayant introduit une esclave dans le domicile d'une de ses femmes légitimes, il y eut dans le harem une véritable émeute. Cédant à la pression, le prophète jura par Allah de renvoyer l'esclave. Mais ce serment étant trop difficile à tenir, l'ange Gabriel l'en dispense (2). Viennent ensuite des prescriptions divines pour les femmes du prophète. Elle doivent être chastes, obéissantes, soumises plus que les autres femmes; à la différence des autres, elles ne doivent pas se remarier après sa mort (3). On ne sera pas étonné maintenant de la corruption exceptionnelle du monde musulman. C'est le cas d'appliquer le proverbe,

Regis ad exemplar totus componitur orbis.

Le monde se règle sur les mœurs de son souverain.

C'était du reste un proverbe chez les Arabes que le prophète a dépassé les autres hommes dans son amour pour le sexe féminin, et on attribue à Mahomet ces paroles pleines d'une mysticité sensuelle : « Il y a deux choses que j'aime, les femmes et les parfums; mais ce qui réjouit mon cœur plus que tout, c'est la prière. »

(1) *Koran*, XXXIII, 4 et 37.
(2) *Koran*, LVXI, 1, 2, 3.
(3) *Koran*, XXXIII, 53.

Chose étrange en effet, avec de telles mœurs, Mahomet était religieux; il parlait de Dieu avec componction et prêchait dans la chaire de Médine avec une éloquence entraînante; il n'a jamais douté de sa mission de prophète, et si, à la fin de sa vie, il a demandé pardon à Dieu de ses fautes, il ne semble pas avoir cru qu'il eût le moindre scandale à réparer, tant il est facile de se faire de grossières illusions et tant est abaissé l'idéal de l'islamisme. Chose plus singulière encore, un pareil homme, sans faire de miracles, car le Koran atteste qu'il s'est refusé à en faire et a dit qu'il était envoyé pour prêcher et non pour faire des miracles (1), a été cru lorsqu'il disait recevoir de l'ange Gabriel ces incroyables révélations. Ceux qui l'ont cru étaient des hommes sincères, droits, des hommes de sens et d'intelligence. C'étaient Abou-Bekr et Omar, ces deux Arabes sans instruction qui, appelés à gouverner un immense empire, n'ont pas été au-dessous de leur tâche, et se sont montrés fermes, justes, sobres, énergiques et infiniment supérieurs aux empereurs et aux gouverneurs chrétiens qu'ils combattaient. C'était Ali, neveu de Mahomet et son premier disciple, dont le caractère et la figure chevaleresque ont ravi la postérité et créé dans l'islamisme un schisme qui dure encore en faveur de ses descendants. Cette même foi, enseignée par un pareil homme, ne reposant sur aucune preuve, a lutté avec succès contre la foi chrétienne, appuyée sur le caractère idéal et les miracles de Jésus-Christ, miracles que les musulmans ne contestent pas. L'islamisme a été sur le point de triompher du christianisme, et sans Charles Martel à

(1) *Koran*, XVIII, 92-95.

Poitiers, la religion de Mahomet, régnant déjà des bords du Gange à ceux de la Loire, aurait conquis le monde entier. Chose plus étonnante encore, onze siècles après Mahomet, cette foi est encore vivante; le mahométisme fait encore des progrès en Asie et en Afrique, portant avec lui, d'une part une grande idée de Dieu, d'autre part la polygamie officielle et ses funestes conséquences. Il vient se placer sur la route des missionnaires chrétiens pour les arrêter dans leur œuvre. Les païens se font souvent musulmans : des peuples chrétiens ont apostasié leur foi et embrassé l'islamisme. Les musulmans sont sourds à toute prédication et il semble inutile d'essayer de les convertir.

D'où vient la puissance étrange, la force d'expansion étonnante, la stabilité en apparence indestructible d'une religion dont l'origine purement humaine est évidente, et dont le fondateur ne peut donner aucune preuve de sa mission et peut être aisément convaincu d'imposture? C'est l'un des plus difficiles problèmes de l'histoire des religions; nous n'entreprendrons pas de le résoudre. Nous essaierons seulement d'indiquer les hypothèses qui peuvent être faites. Mais auparavant il faut que nous jetions un coup d'œil d'ensemble sur l'œuvre de Mahomet.

V.

Cette religion présente le plus singulier mélange d'erreur et de vérité, de sincérité et d'imposture, de grandeur et de faiblesse que l'on puisse imaginer. Son dogme fondamental, l'unité de Dieu, est une grande et salutaire vérité. Il en est de même du principe de l'exclusion de l'idolâtrie, qui en est la conséquence. Ces dogmes ont

profondément pénétré les populations musulmanes. Il est peu de nations, même chrétiennes, qui aient pour le Dieu créateur un respect égal à celui des musulmans. Les litanies des attributs de Dieu qu'ils récitent contiennent une haute philosophie (1). Bien que le Dieu de Mahomet, tolérant certains vices, ne soit pas le Dieu saint du christianisme, c'est cependant l'auteur et le vengeur de la morale. La sanction de la morale se trouve également dans l'idée de la vie future, du jugement, du ciel et de l'enfer. Ces idées sont conformes aux idées chrétiennes, sauf en ce qui concerne la nature du bonheur des élus. La pensée de Dieu se traduit dans l'islamisme par des pratiques observées avec une fidélité qui nous étonne. Ces prières, précédées d'ablutions qui ont lieu cinq fois par jour, ce jeûne rigoureux de Ramadan, sont des usages qu'il serait difficile, sinon impossible, d'implanter en pays chrétien. On ne saurait donc contester que les peuples musulmans ne soient religieux, et qu'il n'y ait dans leur esprit, à côté de beaucoup de superstitions, une grande et belle idée, celle du Dieu unique, qui les éclaire et les élève au-dessus des païens. Cette idée monothéiste est d'ailleurs celle que saint Paul déclare nécessaire pour s'approcher de Dieu. Il faut, dit-il, que celui qui s'approche de Dieu croie que Dieu existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent (2). Les musulmans ont certainement cette croyance, et comme ils la tiennent d'une tradition remontant à Abraham, et antérieure à Mahomet, qui n'a fait que la restaurer, on peut supposer que ceux qui sont de bonne foi dans leur religion, et qui suivent leur conscience y trouvent les élé-

(1) Garcin de Tassy. *L'Islamisme d'après le Koran*, p. 269.
(2) *Hebr.*, XI, 6.

ments nécessaires pour le salut. Irons-nous cependant avec certains auteurs jusqu'à considérer l'islamisme comme une des formes du christianisme, comme une hérésie chrétienne ? Ç'a été l'opinion de saint Jean Damascène, qui a vécu à la cour des califes. Mais ce serait une exagération, et nous croyons que sur ce point il faut adopter les conclusions contraires soutenues dans une thèse savante sur Jésus et Mahomet par M. Édouard Sayous, qui exprime sa pensée en ces termes : « Nous croyons que l'opinion si générale ne se trompe pas en considérant le mahométisme comme une religion spéciale. Il est un certain sentiment de l'humanité et de Dieu difficile à définir, mais qui se passe de définition et qu'on peut appeler le sentiment chrétien. Ce sentiment existe plus ou moins fort chez les chrétiens les plus déplorablement éloignés de toute doctrine précise : il est absent de l'esprit et du cœur musulmans; mais surtout il est une condition indispensable pour qu'un enseignement religieux rentre dans l'ensemble chrétien, c'est qu'il proclame que Jésus-Christ est le maître, qu'il est supérieur à tous les autres guides. Or, les musulmans proclament au contraire qu'il y a un livre plus récent que l'Évangile et supérieur à lui, le Koran. Ils proclament que six siècles après Jésus-Christ est venu un prophète inférieur à lui à quelques égards, notamment par sa naissance, mais moralement et religieusement supérieur, Mahomet (1). » On ne peut donc pas regarder l'islamisme comme une branche du christianisme, mais on peut le considérer comme une hérésie de la grande religion d'Abraham, du monothéisme qui devait se répandre dans l'univers

(1) E. Sayous, *Jésus-Christ d'après Mahomet*, conclusion ; Leroux, 1880.

entier, et à ce titre les progrès de l'islamisme rentrent dans l'accomplissement de la promesse faite au père des croyants.

Tel est le beau côté de l'islamisme : quant au côté funeste, il nous est déjà connu. Le relâchement moral de l'islamisme, relâchement qui tient au principe même et à la vie corrompue du fondateur, ne lui permet de constituer qu'une forme de civilisation inférieure; il rend cette religion radicalement incapable de progrès. L'absence totale de preuves de la mission du fondateur, rendant la foi complètement irrationnelle, établit entre la croyance à l'islamisme et le développement philosophique de la pensée, une complète opposition. La raison peut sans abdiquer se soumettre à une religion qui repose sur des preuves; l'intelligence humaine peut se laisser enseigner par une autorité qui montre qu'elle est divine. Mais se soumettre à l'autorité d'un imposteur ou d'un fanatique, croire sur une affirmation sans aucune démonstration, c'est une véritable abdication de la raison. De là est résulté un grand affaiblissement de la force doctrinale de l'islamisme pendant la courte époque du développement intellectuel de l'empire musulman, et plus tard une réaction de croyance aveugle qui a anéanti tout mouvement de la pensée. L'union complète du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, qui est aussi un des principes de l'islam, constitue encore une grave imperfection sociale et religieuse; elle fait de la religion une affaire de législation et de forme extérieure et publique, bien plus que l'œuvre libre de la conscience. Elle est la source du despotisme le plus absolu. L'esclavage, conséquence nécessaire des harems des sultans et des pachas et de l'état inférieur de la femme est encore une des plaies de la société mu-

sulmane. L'islamisme, capable d'élever les barbares et les païens jusqu'à un faible niveau de civilisation, est par tous ces motifs absolument stationnaire et hostile au progrès. C'est ce que sont obligés de reconnaître même ses partisans (1). Mais être hostile au progrès, quand le progrès existe, quand, à côté de l'islamisme stationnaire, se trouve la société chrétienne qui marche vers son idéal, qui développe le cœur, la conscience et la raison de l'homme, n'est-ce pas être funeste et nuisible à l'humanité? Si donc l'islamisme est partiellement vrai et bon, en tant que religion monothéiste et ennemie des idoles, il est funeste et pernicieux par les autres côtés de sa doctrine et de son organisation.

C'est peut-être ce mélange de bien et de mal qui est le secret de sa force. La doctrine est simple et sans mystères et par conséquent n'humilie pas l'orgueil. La morale n'est que trop facile. Sauf la suppression de l'idolâtrie, rien n'a besoin d'être changé dans les mœurs, quelles qu'elles soient, des populations qui embrassent l'islamisme. L'union du pouvoir civil et du pouvoir religieux, un paradis sensuel offert sans autre condition au guerrier qui meurt pour sa foi, le droit au pillage et le tribut imposé aux infidèles satisfont certains instincts grossiers. Enfin l'idée principale de l'islamisme étant de considérer Dieu comme un être fort, du moment que, par la puissance des armes, les musulmans sont vainqueurs, eux-mêmes ou leurs adversaires sentent sa force et reconnaissent Dieu. La conversion par le sabre fait des musulmans fanatiques et sincères; on ne pourrait faire de cette manière que des chrétiens hypocrites. Cette

(1) Bosworth Smith, *Mohamed and Mohamedism*, p. 305 (livre très favorable à l'islamisme).

souveraineté de la force est exprimée d'une manière frappante dans certaines objections posées par les musulmans au christianisme. Il y a, disent-ils, trois législateurs, Moïse, Jésus-Christ et Mahomet. Mais Jésus-Christ est inférieur aux autres, il s'est laissé prendre et s'est laissé crucifier. C'est donc une folie de l'adorer et de croire en lui.

Ces explications de la force de l'islamisme ont une certaine valeur; mais sont-elles suffisantes, et la propagation si rapide et surtout la résistance si forte de cette religion à toute décomposition du dedans comme à toute destruction par le dehors, ne supposent-elles pas une cause surnaturelle? La question est douteuse, je la laisse à l'appréciation de chacun, tout en penchant pour l'hypothèse que les causes humaines ne sauraient expliquer une institution aussi grande et aussi vivace. Seulement quelle pourrait être cette puissance surnaturelle, ennemie du progrès de l'humanité et du christianisme, soutenant une religion peu soucieuse de la morale, employant la force brutale, excitant l'ambition et la cupidité, et courbant la raison sous le joug d'une autorité sans preuves? Ce ne saurait être la puissance divine; ce ne saurait être que celle de ce prince de ce monde à qui appartiennent les royaumes de la terre, et que l'Évangile appelle l'esprit immonde et le séducteur. Malgré la vérité partielle de l'islamisme, s'il faut une puissance surnaturelle pour le soutenir, ce ne peut être que la puissance de l'ennemi de Dieu et de Jésus-Christ, de l'esprit menteur dont la parole ne mérite pas d'être crue. Ce ne saurait être une puissance divine.

L'islamisme étant écarté, nous restons en face du christianisme seul. Nous avons parcouru toutes les autres re-

ligions et nous n'avons pas rencontré la parole divine que nous cherchions; nous ne l'avons trouvée que dans le judaïsme ancien, mais le judaïsme lui-même ne peut être vrai que si ses prophéties se sont accomplies, que si son Messie a paru sur la terre, et par conséquent la vérité de l'ancien judaïsme est liée à celle du christianisme. La question qui se pose devant nous, question définitive et suprême, est liée à celle-ci : Le christianisme est-il une religion vraiment divine, est-il l'accomplissement des promesses faites à Abraham et à Moïse? Je ne veux pas traiter ici cette question par la méthode ordinaire de l'apologétique chrétienne, et reprendre dans leur ordre les arguments traditionnels. C'est toujours sur l'histoire des religions que je vais m'appuyer. Ayant considéré les divers cultes non chrétiens directement et en eux-mêmes, ayant fait connaissance avec leurs fondateurs, leur doctrine, leur morale, leur culte, je vais me servir de la science ainsi acquise pour rapprocher ces cultes du christianisme, voir par quels points ils se ressemblent, et par quels côtés la religion de Jésus-Christ diffère des autres cultes et s'élève au-dessus d'eux. Il ne faut pas croire en effet que nous ayons résolu pleinement l'objection des rationalistes. Nous avons montré qu'il est déraisonnable d'être païen, bouddhiste, musulman convaincu; nous avons prouvé que les titres de chacune de ces religions à la confiance des hommes sont mal fondés. Mais nous n'avons pas détruit l'objection tirée de la ressemblance des religions diverses. Nos adversaires peuvent nous dire : Soit; nous convenons avec vous que Bouddha et Mahomet sont des imposteurs, mais comment prouvez-vous que Jésus-Christ ne l'est pas? Les fondements des autres religions sont vains, mais ceux de la vôtre résistent-ils à la criti-

que? C'est à cette dernière et suprême objection que je vais répondre, en exposant d'une part comment on doit expliquer les étranges ressemblances qui existent entre le christianisme et les autres cultes, comment elles peuvent exister sans détruire l'originalité de l'œuvre divine, et d'autre part quels sont les traits spéciaux, propres au christianisme, qui ne se trouvent nulle part ailleurs et prouvent qu'il vient de Dieu.

CHAPITRE VIII.

LES RESSEMBLANCES ENTRE LE CHRISTIANISME ET LES AUTRES RELIGIONS.

Nous arrivons à la question suprême que l'histoire des religions pose nécessairement, celle des titres au nom desquels le christianisme s'impose à notre foi. Mais avant de commencer cette étude il est nécessaire que nous résumions les résultats auxquels nous sommes parvenus jusqu'ici.

Nous avons d'abord établi une conclusion négative. Nous avons reconnu que dans aucune religion, sauf le culte institué par Moyse et le christianisme, ne se trouve une parole divine adressée à l'humanité. Les vérités contenues dans ces religions peuvent toutes être facilement ramenées, soit à des traditions primordiales, soit à des découvertes philosophiques et humaines. Quant aux faits surnaturels qui pourraient être allégués pour donner une autorité surhumaine à toutes ces doctrines, ou bien ils sont légendaires, équivoques et sans preuves, ou bien ils ne peuvent être attribués qu'à une puissance ennemie de Dieu et de l'homme. Il n'existe donc, en dehors de la révélation faite au peuple d'Israël, et de celle que Jésus-Christ a apportée à l'univers, aucune parole divine infaillible, aucune communication surnaturelle avec le ciel.

A ces résultats négatifs se joint une présomption positive en faveur de ces deux révélations. La conservation

du monothéisme hébraïque au milieu des peuples païens, l'accomplissement de la promesse faite à Abraham, l'accord de deux Testaments constituent sinon une preuve absolument démonstrative, tout au moins une grave présomption que le développement religieux commençant à Abraham, continuant par Moïse et les prophètes, prenant la forme de l'idée messianique, et engendrant enfin l'accomplissement de cette idée, c'est-à-dire le christianisme, est une œuvre surhumaine. Le progrès continu de cette œuvre suppose un principe de vie qui ne se trouve pas ailleurs. Ajoutons à ces premières présomptions plusieurs faits incontestables, à savoir que le christianisme est, d'un commun aveu, la religion dont l'idéal est le plus élevé, que cette religion est associée aux destinées des races supérieures, Aryas et Semites, et qu'elle a eu, en conservant la civilisation romaine au temps des barbares, un rôle unique et exceptionnel dans la marche de ce grand progrès intellectuel et social qui a formé la civilisation européenne. Nous reconnaîtrons alors combien sont puissantes les raisons qui portent à attribuer une telle religion à une cause surnaturelle, et combien est répréhensible, même au point de vue scientifique, l'imprudence ou plutôt le fanatisme de ceux qui rejettent *à priori* cette idée sans vouloir l'examiner.

Ce que nous avons à faire maintenant, c'est de vérifier ces présomptions, c'est d'examiner le christianisme en lui-même afin de voir s'il possède vraiment ces caractères divins qu'il prétend avoir, et dont sa situation dans l'histoire du monde rend l'existence vraisemblable. C'est, nous l'avons dit, la question suprême de l'histoire des religions. Si, en effet, le christianisme est divin, il y a au moins une religion absolument vraie et par suite

toutes les autres ont une vérité partielle. Toutes, en effet, sont alors vraies dans leur idée fondamentale, celle d'un monde supérieur avec lequel l'homme peut communiquer; et à cette vérité générale peuvent se joindre d'autres vérités particulières, communes au christianisme et à certains autres cultes. L'erreur n'est plus qu'un accident, et le polythéisme qu'une déviation partielle dans la grande marche progressive de l'humanité vers la possession complète de la vérité religieuse. Si au contraire le christianisme n'est qu'une œuvre humaine, alors toute religion surnaturelle est une illusion. Si le christianisme ne communique pas vraiment avec un ciel réel et un Dieu vivant, aucun autre culte ne peut et ne pourra le faire, et toutes les idées communes au christianisme et aux autres religions, révélation, promesse de la vie future, union avec un monde supérieur, sont autant de creuses chimères que la science et l'histoire finiront par détruire. L'avenir appartiendrait alors à l'absence de toute religion, ou, ce qui reviendrait à peu près au même, à une religion de pure forme et de pur sentiment, consistant à figurer sous des symboles, dont la vanité serait connue, un idéal purement abstrait, une simple création de la pensée et de la conscience de l'homme.

Or, au moment d'aborder cette question suprême, nous rencontrons une formidable objection. Vous cherchez, disent nos adversaires, si le christianisme est une œuvre divine. Votre recherche est vaine. Pour qu'il fût divin, il faudrait qu'il fût différent des autres religions. Or il leur ressemble de tout point. Tout ce que vous trouvez dans le christianisme, miracles, prophéties, vie idéale du fondateur, prières exaucées, cérémonies agissant sur l'âme, se rencontre dans les autres cultes. L'u-

nité divine est enseignée par les Brahmanes et les Musulmans. La trinité et l'incarnation, ou du moins diverses idées analogues à ces dogmes se rencontrent dans les religions de plusieurs peuples et en particulier dans celles des habitants de l'Inde. L'idée d'une religion universelle, celle d'un Sauveur de l'humanité, se trouve dans le bouddhisme. Vous admirez la conversion de la Madeleine; lisez dans les livres bouddhiques l'histoire d'Upagupta résistant aux séductions d'une courtisane et finissant par la convertir (1). Le récit si touchant de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine est reproduit dans un entretien pareil entre Ananda, disciple du Bouddha, et une femme de la caste méprisée des Tchandala (2). Les *ex-voto* de nos lieux de pèlerinage, signes de grâces reçues par l'intervention des saints, ont eu leurs analogues dans le paganisme; on retrouve des monuments d'action de grâce de ce genre près du temple d'Esculape à Épidaure et de celui de Jupiter à Dodone (3). Comme l'Enfant Jésus, Krishna est adoré par les bergers et exilé dès les premiers jours de sa vie. Bouddha, avant de commencer sa prédication se retire dans la solitude et subit les assauts du démon Mara. Il y a aussi, dans les livres sacrés de la Perse, le récit d'une tentation de Zoroastre. Osiris, Adonis, Atys, sont des dieux qui meurent, dont on célèbre la fin tragique avec des larmes; ils ressuscitent ensuite, et la fête joyeuse succède aux lamentations. Même identité dans les pratiques. La confession des fautes se trouve dans le

(1) Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, p. 130.

(2) Burnouf, *Ibid.*, p. 183.

(3) Maury, *Les Religions de la Grèce*, II, 47. — Beulé, *L'Acropole d'Athènes.*

bouddhisme et le brahmanisme. La méditation est prescrite par la discipline monastique des bouddhistes et la communion se trouve représentée par la participation aux victimes des sacrifices.

Ce qui caractérise cette objection, c'est qu'elle frappe au premier abord et sans raisonnement. Il semble qu'en présence de ces ressemblances étranges, toutes les preuves du christianisme disparaissent, et que l'édifice de la foi soit prêt à s'écrouler comme une maison dont les fondations seraient minées. Toute différence paraît être effacée entre la vérité et l'erreur; toutes les religions paraissent être de la même étoffe, composées des mêmes éléments, et par conséquent de même valeur et de même autorité. Aussi les adversaires de la vérité du christianisme ne se donnent-ils pas la peine de faire un raisonnement pour tirer parti de ces ressemblances en faveur de leur thèse. Il leur suffit de les énoncer pour avoir cause gagnée auprès de beaucoup d'esprits.

Mais cette objection, si forte en apparence, est-elle aussi péremptoire qu'on le dit et qu'on le croit si aisément de nos jours? Le fait de l'existence de ressemblances, même très nombreuses, le fait d'analogies avec les cultes païens s'étendant à presque toutes les parties du christianisme, est-il réellement un obstacle à ce que la religion de Jésus-Christ puisse être considérée comme exclusivement vraie ou à ce que son autorité divine puisse être démontrée? C'est ce qu'il nous importe d'examiner avec attention. Pour cela il convient de dégager et de mettre en lumière les argumentations cachées, spontanées et instinctives, qui font passer si vite les esprits de nos contemporains de la connaissance de ces ressemblances à la négation du christianisme.

Il nous semble qu'on peut discerner trois arguments

très différents l'un de l'autre, qui, s'appuyant sur ces mêmes ressemblances, contredisent en apparence la vérité du christianisme. Le premier consiste dans un préjugé très répandu et mal fondé d'après lequel une religion divine et des religions humaines devraient différer du tout au tout. Le second n'est autre chose qu'une accusation de plagiat portée contre le christianisme, en raison de ces ressemblances. On suppose qu'il ne peut pas y avoir d'analogies si étroites entre deux cultes sans que l'un ait copié l'autre, et comme, l'islamisme excepté, le christianisme est la dernière venue des grandes religions, on en conclut qu'il n'est que la copie et la reproduction des cultes précédents : de là à ne voir dans le christianisme que mensonge et imposture il n'y a qu'un pas. Le troisième argument, laissant de côté l'idée d'imitation proprement dite des cultes païens, se fonde d'une manière directe sur les ressemblances elles-mêmes pour en conclure que deux religions semblables doivent avoir des causes semblables. Or, d'un commun aveu, la cause des religions païennes n'est pas divine; tout dans ces religions, sauf l'élément provenant de la tradition primitive, doit être considéré comme le produit de la nature humaine et de ses instincts. Donc il en est de même du christianisme. Nous allons essayer de répondre successivement à chacun de ces trois arguments.

I.

Une religion divine et vraie et des religions fausses peuvent-elles se ressembler? Je ne crois pas que personne conteste qu'il ne puisse exister entre l'une et les autres des ressemblances extérieures. L'existence de telles res-

semblances est même vraisemblable. On comprend qu'une religion fausse puisse et doive très souvent être une contrefaçon de la vraie religion. Mais ce qui semble difficile à admettre, c'est qu'il puisse y avoir ressemblance quant à l'esprit, quant aux sentiments intimes qui existent dans deux religions dont l'une est vraie et l'autre mensongère.

Lorsque le christianisme est entré sur la scène du monde, il s'est présenté aux hommes comme le bien absolu, et a rencontré devant lui des cultes corrompus, des légendes licencieuses, des superstitions absurdes et quelquefois cruelles ou obscènes. Dès lors il s'est produit dans les esprits l'idée d'une opposition radicale entre le christianisme qui est le bien absolu et le paganisme qui serait le mal absolu, le culte du démon. Cette opposition a été étendue par les apologistes postérieurs à tous les cultes païens sans exception. Ils n'ont excepté de cet anathème que ce qu'ils ont pu croire être, dans le paganisme, un reste de traditions primitives et encore pures de l'origine de l'humanité.

Cet arrêt s'est trouvé pour ainsi dire confirmé dans beaucoup d'esprits par l'effet de certaines erreurs théologiques qui ont eu un grand crédit dans les derniers siècles. Le jansénisme et le baïanisme, exagérant les effets de la chute, ont enseigné que l'homme déchu est si profondément vicié dans sa nature qu'il n'est capable d'aucun bien moral, que les vertus des philosophes non chrétiens sont des vices, et que ceux qui n'ont pas la foi ne peuvent que pécher dans toutes leurs actions. Les sectateurs de ces mêmes hérésies, restreignant les effets de la rédemption, ont enseigné qu'en dehors de l'Église il n'y a aucune grâce, et que Dieu ne donne de moyens de salut qu'à un nombre limité de prédestinés, objet de

son choix gratuit. Avec de telles opinions, il est évident qu'il ne peut exister aucun bien moral chez les païens, que tout chez eux doit être directement opposé à ce que la grâce produit chez les chrétiens. On comprend dès lors qu'un esprit imbu de ces préjugés rencontre dans les vertus des païens une objection qui lui semble insurmontable contre la doctrine chrétienne si étroitement comprise. Pour un tel homme, Marc-Aurèle et Çakia-Mouni sont inexplicables. La chasteté prônée par les bouddhistes, le renoncement à soi-même et la mortification prêchés par les brahmanes, le code de justice du livre des morts égyptiens semblent contraires à l'idée de réprobation qui s'attache au paganisme en général.

La réponse à cette objection est très simple. Ces idées étroites et exclusives, cette négation de tout bien moral chez les païens, ne sont nullement la doctrine chrétienne; c'est une opinion spéciale de certains hérétiques. La tradition catholique est toute différente dans son enseignement. Cette tradition distingue deux ordres de bien moral, le bien naturel et le bien surnaturel (1). Le bien naturel existe chez les païens. Ils ont, selon la parole de saint Paul, la loi de Dieu gravée dans leurs cœurs. S'ils ont moins de secours pour pratiquer cette loi que les chrétiens, ils ne sont cependant pas dans une totale impuissance à cet égard, et nous ne sommes nullement obligés de nier leurs vertus. L'homme peut, sans la foi ni la grâce, connaître le bien et le discerner du mal. Il peut, soit par l'effet d'une antique tradition, soit sur le seul témoignage de sa conscience, croire à la rétribution future, et trouver dans cette croyance un mobile

(1) Bulle de Pie V, *Ex omnibus afflictionibus* (1507). — Constitution d'Innocent X, *Cum occasione* (1653). — Constitution de Clément XI, *Unigenitus* (1713).

pour vaincre ses passions et réformer sa vie. Il peut mourir pour sa conviction comme il meurt pour sa patrie et son drapeau. Ce n'est pas tout; le bien surnaturel même ne leur est pas inaccessible. En effet, suivant l'opinion de la grande majorité des théologiens, Dieu veut sauver tous les hommes, et sa grâce se répand par des canaux que nous ignorons et dans une mesure qui nous est inconnue sur toutes les âmes de bonne volonté. On comprend dès lors qu'il puisse exister une certaine ressemblance, même quant aux sentiments moraux et aux actes de vertu, entre le christianisme et les autres cultes.

L'objection sans doute reparaîtrait dans toute sa force, s'il y avait égalité entre les vertus des païens et celles qui se développent sous l'influence de la religion chrétienne. Mais ce n'est pas cette égalité qui est soutenue par les adversaires du christianisme. Tous, forcés par l'évidence, conviennent que le christianisme est au point de vue moral, infiniment supérieur. Cette supériorité, cette transcendance est-elle suffisante pour prouver une action divine? C'est ce que nous examinerons plus loin. Pour le moment contentons-nous d'observer que le fait de ces images isolées et imparfaites de la grande action morale du christianisme sur l'humanité n'a rien de contraire à la doctrine chrétienne. Ne nous arrêtons pas plus longtemps à la discussion d'une objection que la saine théologie résout aisément et passons au second argument.

II.

Le christianisme peut-il être divin, s'il est, en tout ou en partie, un plagiat des cultes antérieurs, s'il contient

des emprunts faits à ces cultes? Le christianisme est-il, en fait, une imitation totale ou partielle des cultes païens? Telles sont les deux questions que nous avons à traiter. Commençons par la première, la question de droit.

Évidemment, si le christianisme tout entier était emprunté à d'autres religions, si tout ce qu'il contient, y compris les faits de la vie du fondateur et les doctrines essentielles qu'il a prêchées, était puisé dans les cultes préexistants, il serait impossible de considérer comme une œuvre divine ce qui ne serait que la copie d'œuvres humaines. Mais, si ces emprunts n'étaient que partiels, si, le fond du christianisme étant original, on y trouvait seulement des infiltrations de doctrines ou de rites étrangers, que faudrait-il conclure de ce fait? Tout dépend du point sur lequel porterait l'imitation supposée.

Si elle ne portait que sur des rites et des cérémonies extérieures, il n'en résulterait aucune objection valable contre la vérité exclusive du christianisme. Les rites et les cérémonies, considérés dans leur forme extérieure, sont pour ainsi dire dans le domaine public. Les encensements, les processions, les chants liturgiques, les vêtements sacerdotaux, les repas, les immolations des victimes peuvent s'adapter à des cultes très divers, et s'il arrivait que quelqu'une de ces formes ait été empruntée par la vraie religion à des cultes antérieurs, rien ne serait ôté à la véritable originalité du culte établi par Dieu, originalité qui consiste principalement dans son esprit et sa doctrine. La difficulté serait à peu près nulle, s'il s'agissait d'un rite d'institution humaine. On ne voit pas ce qui empêcherait un corps ecclésiastique, en possession de la vérité, d'emprunter des formes employées par une doctrine étrangère, pourvu que ces formes fus-

sent adaptées à la fin qui devrait être atteinte et pourvu que les fidèles fussent assez instruits pour que la similitude de forme n'entraînât pas la contagion des erreurs. Un tel emprunt serait plus étonnant s'il s'agissait d'un rite divinement institué. Cependant, même dans ce cas, il n'est pas impossible de supposer qu'un prophète agissant par inspiration divine, établisse au nom de Dieu des formes de culte identiques à celles qui existeraient chez des peuples voisins et auxquelles par conséquent les esprits et les cœurs seraient habitués. S'il est vrai, comme le croient certains égyptologues (1), qu'il faille voir dans la plupart des cérémonies du culte juif la reproduction de certains rites égyptiens, ce n'est point un motif pour que nous contestions l'origine divine du culte établi par Moyse. Dieu peut avoir voulu choisir, pour en prescrire à Moyse l'institution, des cérémonies déjà usitées par des peuples connus des Juifs : il a pu les sanctifier et les appliquer à son propre culte, après les avoir purifiées de toute souillure.

Ce que nous disons des cérémonies, nous pouvons le dire également des vérités naturelles, des idées philosophiques et des formes de langage. Toutes ces choses font encore partie du domaine public, et peuvent, pourvu qu'elles soient vraies et bonnes, être adaptées à la vraie religion. C'est ainsi que personne ne conteste que la philosophie d'Aristote n'ait été employée pour exprimer et définir les distinctions de certaines parties du dogme catholique. Il est impossible qu'adressée à des hommes imbus de certaines idées et parlant un certain langage, la vraie religion n'ait pas adopté et fait siennes ces idées et ce langage en tant qu'ils étaient conformes à la vérité.

(1) Ancessy, *L'Egypte et Moïse;* Ernest Leroux.

En revanche, il y a deux éléments qui doivent nécessairement être originaux et ne peuvent en aucun cas être empruntés à un autre culte. Ce sont en premier lieu les faits historiques qui servent de base à la religion et qui sont la marque de la parole divine. Si les récits évangéliques étaient la copie de récits antérieurs, si la vie et les miracles du Sauveur étaient la simple reproduction de légendes circulant déjà dans le monde, la démonstration de la religion s'écroulerait, puisque son fondement serait dépourvu de réalité authentique. Ce sont en second lieu les doctrines propres au christianisme, les dogmes surnaturels proprement dits, les grands mystères de la religion, les secrets de la nature divine révélés à l'humanité. Ces doctrines ont une source céleste et ne sauraient avoir été empruntées à la science humaine et aux conceptions de la philosophie. Sur ces deux points, l'apologétique chrétienne est obligée de défendre l'originalité du christianisme; partout où peuvent se rencontrer des faits ou des doctrines analogues dans les religions antérieures, elle doit maintenir que, quelle que soit l'origine de ces ressemblances, elles ne proviennent pas d'une imitation, et que les éléments chrétiens sont réellement authentiques et ont une source distincte du courant général d'idées et de faits qui enveloppe les origines de la religion chrétienne.

Arrivons maintenant à la question de fait. Les ressemblances nombreuses constatées entre le christianisme et les autres religions sont-elles la preuve d'un plagiat fait par le christianisme ou rendent-elles même une telle imitation vraisemblable?

Observons d'abord que ce serait procéder d'une manière très inexacte et très superficielle que de conclure du simple fait de la ressemblance à l'existence d'une

imitation. Les ressemblances peuvent avoir de tout autres causes. On voit souvent apparaître dans l'histoire des œuvres ou des idées très semblables entre elles, dans des circonstances où la communication entre les unes et les autres a été impossible. Prenons pour exemple l'institution des religieux de saint François et celle des moines bouddhistes. Il y a des analogies très grandes, quant à la règle et aux usages : célibat, pauvreté, vie commune, prédication, apostolat, défense de toucher à l'argent, il semble que tout soit identique. Et cependant il est certain que lorsque saint François a fondé son ordre, les institutions de Bouddha étaient inconnues en Occident, et que les moines franciscains, rencontrant les religieux bouddhistes en Asie, ne se sont pas doutés qu'il y eût entre leurs règles le moindre rapport (1). Si cependant ces deux institutions se trouvaient décrites dans d'anciens documents et que l'histoire intermédiaire fût inconnue, on serait porté à supposer que l'une des règles a été l'imitation de l'autre, supposition qui serait certainement complètement inexacte. Il ne faut donc pas présumer arbitrairement l'imitation partout où se trouve la ressemblance. Il ne faut admettre l'imitation que lorsqu'elle est réellement prouvée, soit d'une manière directe par des témoignages positifs, soit d'une manière indirecte, par un ensemble de signes et de caractères de détail qui montrent clairement que la communication a eu lieu.

Ceci posé, quel est le témoignage de l'histoire relativement aux origines du christianisme? Nous ne craignons pas de dire qu'il est éminemment favorable à

(1) *Relation de Rubruquis, ambassadeur de saint Louis auprès du Khan de Tartarie.*

l'originalité de cette religion. Les plus anciens documents, les Évangiles, les Actes des apôtres et les Épîtres, sont l'œuvre authentique de témoins oculaires des faits. Le théâtre de ces faits nous est connu; c'est dans la Judée, à l'état de province romaine ou de royaume protégé par Rome, qu'ils ont dû s'accomplir. C'est dans le monde gréco-romain, dans le siècle même où le christianisme a commencé, que ces livres ont été écrits. Aucune trace d'importation étrangère, d'influence exotique n'apparaît dans la simplicité de ces récits. Les récits analogues de l'Inde n'ont certainement pas été connus des évangélistes. Quant aux doctrines, l'analyse des dogmes chrétiens montre que leur analogie avec des doctrines antérieures n'est qu'apparente. La coexistence de l'unité du Dieu créateur avec la triplicité des personnes divines est absolument différente, tant des triades païennes, vagues et molles divisions d'une divinité incertaine et changeante, que des triades abstraites et impersonnelles des philosophes. C'est encore dans l'Évangile que se trouve dans un langage concret, aussi profond que simple, la forme première de ces notions mystérieuses qui prendront plus tard, par le travail des théologiens, et par la discussion des conciles, une forme philosophique et abstraite, mais qui ne perdront pas pour cela leur originalité, et resteront toujours très distinctes des conceptions extérieurement semblables de la philosophie.

Il n'est donc pas difficile de défendre l'originalité du christianisme contre l'accusation de plagiat et d'imitation des autres cultes. Ceux de ses éléments dont l'originalité est nécessaire sont à l'abri de toute attaque de ce genre. Et quant aux autres éléments qui pourraient à la rigueur avoir été empruntés à des doctrines anté-

rieures, l'examen comparatif du christianisme et des autres religions tend à prouver que ces emprunts ont été très rares, surtout dans les premiers siècles, et que la vraie religion a eu son développement individuel, comme elle a sa source originale et céleste. Il est arrivé souvent qu'elle a reproduit par son travail intime et spontané, certaines formes qui se trouvaient dans le paganisme, il est rare qu'elle se soit résignée à lui faire des emprunts.

L'accusation grossière et superficielle de plagiat, et par conséquent d'imposture, portée contre le christianisme en raison de sa ressemblance avec les autres cultes est donc facile à réfuter.

Les livres qui contiennent cette accusation sont en général peu estimés. Ils se contredisent d'ailleurs entre eux; et les divers écrivains attribuent aux doctrines chrétiennes des origines distinctes l'une de l'autre. M. Jacolliot, dont l'ignorance et la mauvaise foi ont été manifestement démontrées (1), fait sortir le christianisme de l'Inde et veut qu'il soit une imitation du culte de Krishna. M. Émile Burnouf, qui, en dépit du beau nom qu'il porte, mérite parfois d'être rapproché de M. Jacolliot, veut que la doctrine chrétienne soit d'origine persane; il assure qu'une doctrine secrète, provenant du Zend-Avesta, s'est conservée parmi les docteurs juifs, chez lesquels Jésus-Christ l'aurait puisée. M. Havet, dans un livre qui trahit à chaque page, chez son auteur, une haine ardente du christianisme, soutient la thèse que la religion chrétienne n'est qu'une transformation de l'hellénisme. Sa démonstration se réduit à énumérer et à constater les ressemblances qui existent entre la morale païenne et la morale chrétienne : il ne prouve pas que l'imitation ait eu lieu. Aucune de ces opinions ne

(1) *La Bible dans l'Inde,* par M. de Harlez.

mérite une longue et sérieuse discussion. Le christianisme a de plus redoutables adversaires, et ni Strauss, ni M. Renan ne contestent qu'il ne sorte du judaïsme, et par conséquent ne soit tout autre chose qu'une copie des cultes païens.

Mais il est, comme nous l'avons dit, une troisième forme de l'objection tirée des ressemblances entre le christianisme et le paganisme. Cette forme, qui est celle qu'a spécialement développée M. Max Muller, est infiniment plus subtile et plus tenace; elle exerce sur les esprits de notre époque une étrange fascination. Il est temps de la discuter.

III.

Mêmes effets, mêmes causes, tel est le principe de l'explication naturaliste des ressemblances entre les diverses religions. Toutes les religions résultent de l'action de la nature physique sur l'humanité. L'humanité est partout la même; soumise à une même influence, elle produit spontanément les mêmes œuvres. Toutes les différences entre les religions ne sont qu'accidentelles et ne dépendent que des circonstances. L'homme produit des cultes comme l'abeille construit des rayons de miel, comme l'araignée tisse sa toile, comme le castor bâtit sa hutte. C'est au fond l'idée que cette explication est la seule qui rende compte des ressemblances entre le christianisme et les autres cultes, qui fait de ces ressemblances des objections apparentes si fortes et qui cause cette espèce de malaise que les chrétiens éprouvent quand ils lisent ou entendent les descriptions de ces analogies.

Malgré son apparence plausible, cette argumentation est sophistique; elle contient un véritable paralogisme. Elle serait exacte si le christianisme entier, considéré

dans son ensemble, se trouvait semblable de tous points, ou du moins semblable dans ses parties essentielles et principales, à quelque autre religion, à l'islamisme ou au bouddhisme par exemple. Dans ce cas, on pourrait d'une manière logique dire que l'on ne saurait attribuer à l'une des religions une origine divine, et considérer l'autre comme une œuvre humaine. Mais tel n'est pas le cas. Les ressemblances que nous avons constatées, quelque nombreuses qu'elles soient, sont partielles et isolées. En supposant, ce que nous n'admettons que pour la forme, que le christianisme tout entier puisse être ainsi reconstruit avec des éléments pris dans les divers cultes païens, comme une mosaïque, ou une pièce de marqueterie, son originalité ne serait pas détruite. Il existe en effet, dans la religion de Jésus-Christ, une unité et une harmonie qui ne se trouvent pas dans les fragments détachés que l'on veut lui comparer. Le musulman adore un Dieu unique, le brahmane croit à une trinité, le bouddhiste adore des reliques et loue la chasteté, l'égyptien croit à un jugement après la mort. La religion catholique contient toutes ces doctrines et conseille toutes ces pratiques. Mais cela veut-il dire que la religion catholique soit le mélange de tous ces cultes, et qu'il n'y ait rien de plus en elle que ces éléments qui lui sont communs avec eux? Nullement, il y a autre chose que les éléments : il y a l'unité vivante qui les assemble. Comme nous l'avons dit plus haut, la ressemblance ne suppose pas l'imitation et l'emprunt. La religion chrétienne est une œuvre originale qui, par différents côtés, ressemble à d'autres œuvres. Cela n'empêche pas qu'elle n'ait son individualité, et par conséquent sa cause particulière. Donc, de ce qu'elle contient des éléments semblables à ceux qui se trouvent dans les autres

cultes, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit l'œuvre d'une cause semblable.

Il y a sans doute dans la nature humaine une cause productrice ou tout au moins modificatrice des institutions religieuses. L'humanité transforme les cultes existants et en produit de nouveaux. Mais une cause supérieure ne peut-elle pas se joindre à cette cause naturelle et la diriger? Et du moment qu'une religion, supérieure d'un commun aveu à toutes les autres, présente une unité et une individualité propres, pourquoi se refuserait-on *à priori* et sans examen préalable à chercher si elle est le produit des mêmes causes que les autres religions, ou si elle ne suppose pas l'intervention d'un Être plus puissant que l'homme? Lors même donc que tous les éléments qui composent le christianisme se retrouveraient dans les autres cultes, on ne serait pas fondé à écarter d'avance l'idée d'une cause supérieure qui aurait assemblé ces éléments, ou qui les aurait produits, indépendamment de leur existence ailleurs.

Mais ce n'est pas tout. Ces ressemblances que nous avons constatées, et dont nous ne nions pas la multiplicité singulière, sont-elles si complètes que l'on puisse dire que ce que le christianisme contient se trouve réellement ailleurs? Ne consistent-elles pas fort souvent en de simples analogies très éloignées, de telle sorte qu'il y ait entre les éléments correspondants du christianisme et des autres cultes autant de différence que de ressemblance? Ainsi nous trouvons des thaumaturges dans toutes les religions, mais entre les miracles fortement attestés de l'Évangile et les miracles légendaires du Bouddha ou de Mahomet, il y a la différence de la vérité à l'erreur. Nous voyons dans plusieurs religions l'idée d'une trinité divine, mais entre les triades païennes, va-

gues et changeantes, composées généralement d'un père, d'une mère, et d'un fils, et la conception de la Trinité chrétienne, il y a un abîme. Sur un grand nombre de points, il est possible de constater, à côté des ressemblances, des différences aussi grandes. Dès lors l'argument « même cause, mêmes effets » se retourne contre les rationalistes, et on peut lui opposer le même argument sous une autre forme. Effets différents, donc causes différentes. Effets supérieurs aux autres et transcendants, cause surnaturelle et divine.

On le voit donc, l'argument naturaliste tiré des ressemblances ne serait valable que si ces ressemblances étaient telles qu'à côté d'elles les différences devinssent insignifiantes et accessoires. Se servir de cet argument comme d'une fin de non recevoir pour écarter la discussion des preuves du christianisme, c'est donc un défaut de logique. La question n'est pas de savoir s'il y a des ressemblances, ce que personne ne conteste. La question est de savoir si, au milieu de ces ressemblances, il ne se rencontre pas des différences importantes, des traits de transcendance suffisants pour démontrer l'intervention d'une cause surnaturelle. Que dirait-on de quelqu'un qui se refuserait à discuter la question de savoir si un tableau est l'œuvre d'un maître de génie, sous prétexte qu'il y a sur la toile les mêmes couleurs que sur les autres toiles vulgaires, ou même que la scène représentée est la même? Quoi de plus semblable qu'un tableau de Raphaël et une copie faite par un commençant, si l'on se contente de constater et d'énumérer les ressemblances de forme et de couleur? Mais c'est au milieu même de ces ressemblances que se manifeste par des traits inimitables dans leur délicatesse la main du maître immortel. Cette comparaison même n'est pas exacte, car il y

a loin des traits dispersés et grossiers d'analogie que nous rencontrons entre le christianisme et les autres cultes à la ressemblance étroite qui existe entre un original et la copie. Ce qui serait plus exact, ce serait de comparer le christianisme à un corps vivant, et les cultes païens à des fragments de bois ou de pierre représentant diverses portions, divers membres de ce corps. Or de la ressemblance de ces fragments à l'être vivant et entier, peut-on conclure que cet être vivant est produit par la même cause que ses images? Ne porte-t-il pas, dans son unité et sa vie, la marque de l'action d'une cause tout à fait supérieure et transcendante?

Ces considérations nous semblent pleinement suffisantes pour écarter l'objection rationaliste. Sans doute il faudra une démonstration spéciale pour établir la transcendance et la divinité du christianisme; mais les ressemblances que nous constatons ne sont nullement un obstacle à cette démonstration. Nous pourrions donc considérer l'objection comme pleinement résolue et entrer dans l'étude directe de la transcendance du christianisme. Néanmoins, comme ces ressemblances, si elles restent inexpliquées, ne peuvent manquer de causer un certain trouble dans les esprits, comme l'effet de ce trouble est d'ébranler la conviction résultant des arguments qui prouvent la divinité de la religion chrétienne, il nous sera utile de continuer l'étude de ces analogies, et de voir s'il n'est pas possible d'en découvrir la véritable cause. Si nous parvenons à découvrir cette cause, et si nous reconnaissons qu'elle n'a rien de contraire à l'idée de la vérité exclusive du christianisme, nous pourrons entreprendre sans arrière-pensée et avec la certitude que nous marchons sur un terrain solide, l'étude des caractères spéciaux de cette sublime religion.

IV.

Il est un certain nombre de ces ressemblances dont la cause peut-être facilement assignée. Ce sont d'abord celles qui résultent d'une imitation de l'une des religions par l'autre ou d'une source commune assignable. Nous n'avons aucun besoin de chercher la source des ressemblances entre le judaïsme et le mahométisme; ces ressemblances proviennent d'emprunts, à moins qu'il ne faille en chercher la source dans l'antique religion d'Abraham. On peut expliquer de même certains usages du bouddhisme moderne du Thibet, très semblables aux formes du culte catholique. Le réformateur du culte lamaïque ayant vécu au quatorzième siècle, et conversé sinon avec des catholiques, du moins avec des chrétiens nestoriens établis en Asie depuis plusieurs siècles, il n'y a aucune difficulté à admettre un emprunt (1).

Il faut également écarter la ressemblance provenant de simples coïncidences. Il arrive souvent que des ressemblances de ce genre, dont l'insignifiance peut être prouvée, sont apportées comme arguments en faveur de l'identité du christianisme et des autres cultes. C'est ainsi que le trop célèbre M. Jacolliot a voulu s'appuyer sur la ressemblance entre le nom du dieu hindou Krishna et celui du Christ pour identifier les deux cultes. Or Krishna a un nom d'origine sanscrite qui signifie *noir* et Christ est la traduction de l'hébreu Meshiah qui signifie *oint*. Jusqu'où peuvent aller ces coïncidences, c'est une question d'appréciation, de bon sens. Elles peuvent quelquefois être très singulières. Nous en trouvons un exemple dans la spirituelle réfutation du livre de Dupuis,

(1) Kœppen, *Histoire du Bouddhisme au Thibet.*

l'Origine de tous les cultes, intitulée : *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé.* Pour prouver que Napoléon est un héros légendaire identique à Apollon, l'auteur de cet opuscule accumule une série de ressemblances très curieuses : le rapprochement de nom entre Apollon et Napoléon qui signifierait nouvel Apollon, les douze maréchaux placés à côté des douze signes du Zodiaque, les quatre princes de la famille impériale représentant les quatre saisons, la marche du héros qui vient de l'Orient, s'affaiblit dans le nord et finit en Occident, et la marche du soleil, etc., etc. Bien des thèses de mythologie comparée ne reposent pas sur des arguments plus forts, et les travaux récents de M. Kern sur le Bouddha sont très analogues à cette curieuse assimilation, qui cependant ne repose que sur de pures coïncidences.

Il faut donc se défier de la tendance à croire que toutes les ressemblances demandent une explication rationnelle, comme il faut se garder de passer sans motif de l'idée de la ressemblance à celle du plagiat. Plus d'un écrivain traitant des religions se laisse ainsi prendre aux apparences, et raisonne sur de pures coïncidences fortuites; semblable ainsi à un homme qui prendrait des nuages agglomérés à l'horizon pour une chaîne de montagnes neigeuses. Néanmoins il y aurait aussi une grande exagération à vouloir appliquer cette idée à toutes les ressemblances entre le christianisme et les autres cultes. Il en est un grand nombre qui, sans pouvoir être considérées comme des imitations, sont assez caractérisées et assez nombreuses pour constituer un véritable problème et pour exiger une explication.

Celle que les apologistes modernes adoptent généralement, consiste à voir dans ces ressemblances un effet de l'identité primitive de toutes les religions à l'origine

de l'humanité. Nous croyons qu'elle est insuffisante, et nous espérons montrer que la vraie solution, au moins en ce qui concerne le plus grand nombre de ces ressemblances, est une autre explication, tout aussi conforme à l'orthodoxie, et qui consiste à chercher l'origine des analogies entre tous les cultes dans les instincts religieux communs à tous les hommes.

Remonter à l'origine commune quand il s'agit d'expliquer l'accord entre deux branches d'une même doctrine et d'une même institution, c'est un procédé si logique et si simple qu'il est impossible que l'on ne songe pas à l'employer. Personne ne doutera que ce qu'il y a de commun entre les diverses sectes chrétiennes ne provienne du tronc primitif du christianisme dont elles sont sorties. Si réellement l'idée monothéiste qui constitue l'islamisme est originale en Arabie, si elle n'est pas le résultat d'une infiltration relativement moderne de judaïsme et de christianisme, personne n'hésitera à attribuer cette idée, commune aux Juifs et aux Arabes, à la religion d'Abraham, leur auteur commun.

Maintenant, s'il est vrai que l'humanité tout entière sort d'un premier couple humain, s'il est vrai que toutes les nations ont une même origine primitive, n'est-il pas possible d'expliquer de cette manière les ressemblances entre toutes les religions? Et ne serait-ce pas là la clef de toutes ces ressemblances et la dernière raison de ces analogies qui existent entre les différents cultes de l'univers? Telle est la solution qui a été adoptée et soutenue avec un talent et une science auquel les adversaires même de l'Église ont rendu justice, par une école célèbre au commencement de ce siècle, que nous pouvons, d'après ses tendances et les opinions de quelques-uns de ses chefs, appeler l'école traditionaliste.

Partant de l'idée que la religion primitive a été révélée et vient du ciel, concluant de cette idée que la vérité est partout antérieure à l'erreur, les partisans de ce système se sont attachés à rechercher dans la tradition des peuples païens tout ce qu'ils trouvaient de semblable au christianisme. Ils ont admis que cet ensemble de faits et de doctrines semblables à ceux de la vraie religion, représentait la religion primitive de l'humanité dont le christianisme n'aurait été que la restauration. Ils ont admis en outre que cette religion primitive s'était conservée longtemps et avait régné dans l'univers entier pendant l'époque des plus anciens patriarches, et qu'elle commençait seulement à se corrompre à l'époque où Dieu choisit la postérité d'Abraham pour renfermer en elle comme dans une arche sainte au milieu du déluge païen, le dépôt des vérités nécessaires à l'humanité.

Dans un tel système, les ressemblances entre le paganisme et le christianisme ne sont plus une objection; elles sont au contraire une preuve de l'antiquité primordiale des dogmes chrétiens. Quelques uns des partisans de cette opinion se font forts de prouver par la tradition païenne l'antiquité primordiale de l'un quelconque des dogmes de l'Église catholique. Dans un ouvrage d'un jeune savant que la mort a ravi trop jeune à l'Église et qui promettait de devenir un utile et vaillant défenseur de la religion chrétienne, on peut lire une description enthousiaste des croyances des anciens Égyptiens, identiques selon lui aux croyances chrétiennes (1). Seulement on peut se demander alors pourquoi Dieu a ordonné aux Israélites de sortir de l'Égypte, et leur a donné une

(1) *Job et l'Égypte*, par M. Ancessy.

religion imparfaite, quand ils auraient pu trouver chez leurs oppresseurs des doctrines presque chrétiennes, et par conséquent très supérieures au judaïsme.

Pour apprécier ce système, il importe de reconnaître d'abord la part de vérité qu'il contient. Qu'il y ait eu une révélation primitive, que la religion soit venue du ciel, c'est une vérité que tout chrétien doit admettre et qui est, comme nous l'avons vu, susceptible d'être confirmée, au moins d'une manière probable, par la science profane (1). Que la religion primitive soit, dans son essence, identique au christianisme, qu'elle soit, comme le christianisme, le culte du Dieu créateur, qu'elle ait été destinée à appeler l'homme à la même béatitude surnaturelle à laquelle nous aspirons, qu'elle ait établi entre Dieu et l'homme des rapports semblables de prière et de pardon, qu'elle ait contenu le souvenir de la chute et un vague espoir de réparation, germe de la croyance au Messie, que le rite primordial du sacrifice ait été dès l'origine la figure obscure de l'expiation accomplie sur la croix, aucun chrétien ne saurait le contester, et sur ces points encore la science ne dément pas la foi et lui apporte souvent de remarquables confirmations.

Mais ce n'est pas à cela que se bornent les assertions de l'école traditionaliste. Une religion primitive très simple, qui n'aurait été que l'embryon des religions postérieures, et n'en aurait contenu que l'essence, ne suffirait pas pour l'explication des nombreuses ressemblances qui existent entre le christianisme véritable de l'histoire et les cultes antérieurs. Ces ressemblances en effet ne portent pas seulement sur ces idées simples et fondamentales; elles portent sur des dogmes précis et

(1) Voir plus haut ch. II et III.

nombreux, sur des rites et des cérémonies analogues dans les différents cultes, sur la mission, la vie, les miracles des fondateurs de religions. Pour les expliquer par une origine commune, il faudrait supposer que la religion primitive était, non pas le christianisme en germe, mais le christianisme développé, le christianisme tout entier, avec ses dogmes clairement définis; il faudrait en outre supposer chez nos premiers pères une connaissance prophétique, non seulement de la venue du Messie, mais des détails de sa vie, et des institutions liturgiques qu'il devait établir. Or l'existence de cette religion primitive complète, identique au christianisme futur, est une hypothèse absolument gratuite. Ni la Bible, ni la science profane ne la confirment. La Bible nous montre les premiers hommes priant et offrant des sacrifices au Seigneur; elle ne nous donne pas à entendre que les premiers hommes connussent la Trinité et l'Incarnation; l'annonce même du Messie est très obscure dans les plus anciens récits de la Genèse.

La science profane de son côté constate, il est vrai, de nombreuses analogies entre le christianisme et les cultes antérieurs. Mais il y a un grand nombre de ces analogies qu'elle ne saurait rapporter à une origine primordiale commune. Il faudrait en effet, pour que cette explication fût acceptable, que les portions des religions païennes semblables au christianisme fussent plus anciennes que les autres. Si réellement le christianisme entier avait été la croyance des premiers hommes, et si le paganisme n'en était qu'une corruption, plus on remonterait dans l'antiquité païenne, plus les ressemblances des cultes antiques avec le christianisme se multiplieraient et deviendraient frappantes. Le système traditionaliste suppose une religion parfaite (c'est-à-dire

chrétienne) à l'origine, et enseigne qu'elle a subi dans le paganisme une longue décadence. On devrait donc trouver, à mesure que l'on remonterait plus haut, une analogie plus complète avec la vraie religion. Or le résultat des découvertes modernes est très souvent inverse. Sauf en ce qui concerne les notions fondamentales énoncées plus haut, les ressemblances étranges entre les différents cultes se trouvent dans les religions modernes, mais si l'on remonte plus haut dans le passé, on les voit s'affaiblir et s'évanouir. La vie de Çakia-Mouni offre avec l'Évangile d'assez grands rapprochements, mais cette vie est relativement moderne dans la littérature de l'Inde. Si l'on cherche les antécédents de cette biographie, on rencontre une mythologie plus ou moins grossière, l'homme idéal devient une personnification du soleil dépourvue de tout élément moral, et n'ayant plus aucun rapport avec Jésus-Christ. L'attente même du Messie, si frappante dans les temps modernes, semble inconnue de l'antiquité égyptienne et on n'en trouve pas trace dans l'Inde à l'époque des Védas (1).

Mais ce n'est pas tout. L'explication traditionaliste, quand on veut l'appliquer non pas seulement aux points essentiels et fondamentaux que nous avons indiqués, mais à l'ensemble de toutes les ressemblances dont il s'agit ici, est sujette à une autre grave objection. Il est nécessaire qu'elle entre en lutte avec une autre explication des mêmes légendes, des mêmes rites et des mêmes doctrines, l'explication naturaliste et mythologique. Or, il arrivera souvent, sinon toujours, dans cette controverse, que l'explication traditionaliste aura le désavantage et paraîtra moins vraisemblable que l'autre. C'est

(1) Voir la note sur le mythe de Prométhée à la fin du volume.

ainsi que les fêtes de la mort et de la résurrection d'Adonis, d'Osiris, d'Atys, s'expliquent bien mieux par l'idée qu'on a voulu figurer et célébrer la mort apparente de la nature en hiver et sa résurrection au printemps, que par l'hypothèse étrange que la mort et la résurrection du Sauveur du monde, connues des premiers hommes, seraient devenues l'objet d'un culte qui se serait conservé à travers les siècles, en subissant de graves altérations et en perdant totalement sa signification morale jusqu'au jour où la réalité ainsi annoncée se serait manifestée en Judée. L'explication par l'origine primordiale commune de toutes les religions, bien que partiellement vraie, est donc insuffisante pour rendre compte des nombreuses ressemblances que nous étudions, et le problème n'est pas encore résolu.

V.

Cette question comporte cependant une solution bien simple, bien facile à trouver en apparence, mais qui, jusqu'à présent, probablement à cause de certains préjugés, provenant d'une exagération de l'idée de la tradition primitive, n'a pas été suffisamment mise en lumière et employée par les chrétiens. Cette solution consiste à expliquer ces ressemblances entre les divers cultes, non pas, comme le rationalisme, par une cause semblable, mais par une fin et une destination identiques.

Les religions sont des institutions destinées à satisfaire certains instincts de la nature humaine. Ce sont précisément ces instincts communs à tous les hommes, ce sont ces problèmes, naissant dans tous les esprits, qui rendent possible l'existence de divers cultes. Si cette base subjective des religions était détruite, l'homme ne com-

prendrait pas ce qu'on veut lui dire en lui parlant de Dieu ou de la prière. C'est en cherchant dans la nature humaine les plus généraux de ces instincts, que nous sommes arrivés, au début de ces études, à donner une définition générale de la religion. Or, ne pouvons-nous pas trouver dans ces mêmes instincts du cœur humain, considérés avec plus de détail dans leurs formes particulières, la source de ces ressemblances qui existent entre tous les cultes, quelle que soit d'ailleurs la cause à laquelle il faille attribuer ce qu'il y a d'objectif dans les religions, l'enseignement, les cérémonies, l'organisation hiérarchique ?

Quelle que soit la cause qui ait produit une religion dans le monde, que cette cause soit naturelle, divine ou humaine, cette religion, par le seul fait qu'elle est une religion, a nécessairement certains caractères et par là même ressemble à une autre religion, de même qu'un habit ressemble à un autre habit, quel que soit le tailleur qui l'ait fait. Supposons maintenant que la culture générale intellectuelle et morale augmente dans certaines portions de l'humanité; certains instincts plus précis, certaines fibres plus spéciales du cœur pourront être éveillées et demanderont pour être satisfaites, des formes religieuses, des doctrines plus élevées et plus subtiles. De là de nouvelles ressemblances plus étroites entre les religions des peuples arrivés à ce degré de culture morale, intellectuelle et artistique. Mais cette destination commune qui établit entre toutes les religions une analogie si grande et des liens si étroits, n'empêche pas la distinction profonde et la pleine diversité des causes qui produisent ces religions. Cette diversité des causes à son tour pourra servir à expliquer les immenses différences que nous avons constatées. Expliquons notre

pensée par des comparaisons tirées d'un autre ordre d'œuvres et d'institutions.

Dans toutes les grandes villes du monde il y a des palais. Ces palais sont, pour la plupart, distribués d'une manière analogue. Il y a des salles de réception, une salle du trône, des appartements privés pour le souverain, d'autres pour sa famille et sa suite; il y a des escaliers, des antichambres, des portes et des fenêtres. Tout cela indique-t-il que ces différents palais aient été construits par le même architecte et sur le même plan? Non, car il y a des palais de toute forme et construits dans tous les styles. Les ressemblances ne viennent pas de l'auteur, mais de la destination de l'édifice. Destiné à loger un souverain, un palais doit ressembler à un autre palais. Une gare de chemin de fer ressemble à une autre gare, un théâtre à un autre théâtre. Les institutions sociales sont soumises à la même règle. Dans tous les pays du monde, un tribunal sera composé d'un président, d'assesseurs; il aura devant lui un accusé muni d'un défenseur et poursuivi par un accusateur. Une assemblée délibérante, qu'elle ait lieu dans les forêts de la Germanie sauvage ou dans l'agora d'Athènes, aura toujours certains caractères semblables. Il y a partout de grandes analogies entre des institutions correspondantes et tendant à la même fin. Pourquoi ne pas appliquer ces principes si simples aux religions, institutions destinées à satisfaire certains besoins spéciaux du cœur humain? Pourquoi ne pas admettre que, quelle que soit leur cause, qu'elle soit divine ou humaine, elles doivent avoir entre elles certaines ressemblances, par le fait même de leur destination? Pourquoi ne pas se servir de cette explication pour rendre compte de ces étranges analogies que nous rencontrons entre le chris-

tianisme et les cultes païens, analogies moins grandes que celles qui existent entre les autres institutions humaines? N'est-ce pas là évidemment la solution que nous cherchons? Essayons, vu l'importance et la nouveauté de cette doctrine, de l'exposer de nouveau d'une manière plus complète et de l'appliquer aux singulières ressemblances que nous avons constatées.

La religion divine et vraie est sans doute profondément différente des religions humaines. L'une est vraie, les autres sont mensongères; l'une est surnaturelle et possède une puissance céleste, l'autre n'a d'autres forces que celles de la nature. Néanmoins l'une comme les autres reposent sur une base identique, la nature religieuse de l'homme. La grâce couronne et complète la nature, mais ne la détruit pas. La nature morale et religieuse, dans son fond, est la même chez les païens et chez les chrétiens. Le besoin de la prière, le besoin de l'adoration, celui de l'expiation, l'aspiration à la vie future, les terreurs de la conscience, la crainte d'êtres invisibles, la croyance au surnaturel, sont des sentiments naturels du cœur humain. Ceux de ces sentiments qui sont bons pourraient exister même dans l'état de pure nature et sans la grâce, car l'homme naturel peut connaître Dieu, aspirer à sa fin, distinguer le bien du mal. Mais dans l'état actuel de l'humanité, primitivement appelée à l'ordre surnaturel, et soumise encore, même en dehors de l'Église, à l'influence de la grâce qui sollicite les âmes de bonne volonté, on peut admettre que des sentiments plus élevés, des aspirations proprement surnaturelles, se trouvent mêlés, dans une proportion variable, aux sentiments religieux de l'ordre naturel chez tous les peuples.

Or qu'arrive-t-il lorsque les hommes animés de ces

sentiments se trouvent privés du bienfait de la révélation véritable et de la religion divine? Il arrive naturellement qu'ils cherchent ce qui leur manque, qu'ils le créent, qu'ils l'imaginent selon leurs lumières et leurs forces. Sentant le besoin d'une révélation, ces hommes écouteront le premier prophète venu, sans vérifier ses titres; sentant le besoin d'un libérateur, ils écouteront celui qui dira qu'il peut et qu'il veut les sauver. Sentant le besoin d'émotions religieuses, ils organiseront des cérémonies et des chants capables de les leur inspirer. Croyant au surnaturel, ils s'adresseront à des êtres invisibles pour obtenir d'eux la santé et la richesse. Les occasions ne manqueront pas à ces hommes pour manifester ainsi leurs sentiments. Ces besoins du cœur humain seront compris par d'autres hommes qui s'efforceront de les satisfaire. Les prophètes, les messies, les thaumaturges, les prêtres fondateurs de culte, les inventeurs de cérémonies touchantes, ne manqueront jamais. Ainsi se développeront les fausses religions, où il y aura toujours une part d'imposture, et où le bien sera mêlé au mal, parce qu'à côté des sentiments religieux nobles et élevés, les sentiments plus bas, qui constituent la superstition, exerceront leur influence sur les cultes existants pour les altérer, ou sur les cultes nouveaux pour les abaisser au niveau des sentiments généralement régnants dans les peuples.

Maintenant, supposons qu'au milieu de ces erreurs Dieu veuille faire paraître la vérité, supposons qu'il veuille satisfaire lui-même par une institution réelle, authentique, céleste, efficace, à ces mêmes aspirations du cœur humain qui avaient trouvé dans des cultes erronés une satisfaction mensongère, que fera-t-il? Il fera d'une manière plus parfaite, d'une manière réelle, ce qu'avaient

vainement essayé et ébauché ces hommes. Il enverra de véritables prophètes dont les paroles seront efficaces et certaines; il enverra un véritable sauveur de l'humanité. Il instituera lui-même ou bien il laissera instituer, par ses envoyés revêtus de sa délégation, des rites et des institutions religieuses qui produiront sur les âmes le même effet naturel que les cérémonies extérieures du paganisme, mais qui auront en outre leur efficacité propre et leur action mystérieuse sur le fond même de la nature. Il satisfera enfin, par de véritables miracles, au besoin de surnaturel qui existe de tout temps et partout dans l'humanité.

Si telle est la vraie histoire de la formation des religions, qui ne voit que la religion divine et vraie doit être très différente des religions fausses, mais qu'en même temps elle doit leur être très ressemblante? Elle doit être très différente, parce que la marque de l'œuvre divine doit se trouver en elle, parce qu'elle est l'œuvre du Créateur et de l'auteur de la vie, tandis que les autres sont les œuvres de l'homme. Mais elle doit être très analogue, parce qu'elle doit répondre aux mêmes besoins, s'adapter aux mêmes dispositions du cœur de l'homme, satisfaire aux mêmes aspirations. Elles doivent se ressembler, comme la réalité au rêve qui la reproduit, comme le corps vivant à la statue ou au portrait qui le représente. Cette analogie peut avoir lieu sans qu'il y ait eu imitation d'une part ni de l'autre. La vraie religion a pu ne paraître dans l'histoire qu'après les ébauches que l'homme avait faites pour combler les vides de son cœur et les défaillances de sa nature.

Cette explication a, comme on peut le voir, les mêmes ressources que le système traditionaliste pour rendre raison des ressemblances entre les divers cultes; elle est

en même temps délivrée de l'hypothèse peu probable d'une religion primitive semblable au christianisme intégral de l'Évangile ; elle est aussi à l'abri des contestations de l'école mythologique. Elle rend raison des ressemblances modernes aussi bien que des ressemblances antiques; elle permet de croire au progrès religieux, au lieu d'être asservie à la théorie de la décadence qui fait partie du système traditionaliste.

Essayons maintenant par quelques exemples de voir comment ce système permet de rendre compte de quelques-unes des plus singulières analogies entre l'Évangile et les autres cultes. Choisissons d'abord la ressemblance entre le Christ et les personnages qui remplissent le même rôle dans d'autres religions et en particulier entre le Christ et le Bouddha.

Je laisse de côté la question de savoir ce qu'il y a de réel dans la vie de Çakia-Mouni. Ce que nous possédons, c'est une vie idéale, légendaire, un type de libérateur et de sauveur de l'humanité. Cherchons d'abord comment ce type a pu être formé. L'un des éléments de cette notion typique du Sauveur est l'idée générale de libérateur, idée qui n'est pas propre au bouddhisme, que l'on trouve dans le culte de Krishna, dans celui d'Hercule, idée flottante dans les esprits à l'époque où parut Çakia-Mouni. Çakia-Mouni s'est donné comme le sauveur de l'humanité, parce que les hommes croyaient à un sauveur et désiraient un sauveur. D'où provenait cette idée? Peut-être est-elle un écho de la tradition primitive, mais cela n'est nullement certain : il est possible que la tradition se soit effacée sur ce point et que cependant cette idée ait surgi dans les esprits. En effet, l'idée d'un sauveur pouvait naître chez l'homme du sentiment de sa misère, provoquant le désir et l'espoir de la délivrance. A tout

instant et dans toute circonstance, les hommes peuvent désirer un libérateur qui soulage leurs souffrances, un sauveur dans l'ordre politique ou social. Il est possible aussi, par les seules lumières de la raison et de la conscience, de craindre la rétribution future, et de désirer quelqu'un qui nous délivre des conséquences de nos fautes. Pour pouvoir désirer un sauveur de l'ordre strictement surnaturel, au point de vue théologique, il faut la grâce (1). Mais cette grâce peut être une illumination intérieure tout aussi bien qu'une tradition conservée, et peut par conséquent se confondre en apparence avec la nature.

L'idée du libérateur étant formée, les caractères qui lui conviennent s'en déduisent sous l'action des mêmes instincts de l'humanité. Le libérateur doit être victorieux ; il doit vaincre le mal. Le mal, dans toutes les légendes relatives au libérateur, devient une personne, c'est Ahriman, c'est Cacus, c'est le serpent Vritra, c'est le démon Mara vaincu par le Bouddha. D'où provient cette nouvelle idée? Peut-être encore, probablement même, elle est primordiale et a été conservée dès l'origine de l'humanité. L'idée des démons est universelle, et on la trouve dans les plus anciens documents. Néanmoins, si elle s'était effacée, rien n'empêcherait qu'elle ne fût née spontanément, et que le mal n'eût été personnifié par le même procédé qui dans la religion romaine a personnifié la Pâleur, la Fortune, la Crainte. Quoi qu'il en soit, la lutte contre un adversaire devient un des éléments de l'idée typique du sauveur.

De quelle nature sera cette lutte? Souvent elle aura le caractère d'une lutte purement physique, ce sera Hercule

(1) Constitution *Auctorem fidei.* — Pie VI (1794), prop. 18.

terrassant Cacus, ce sera Krishna détruisant les monstres envoyés pour le tuer. Mais chez les peuples dont l'idéal moral sera plus élevé, la lutte s'élèvera elle-même. Le sauveur devra être un ascète, il devra jeûner, se mortifier, vivre dans le désert; sa lutte contre le mal sera une lutte morale; ce sera une tentation; c'est ce que nous voyons dans la légende de Zoroastre et dans celle du Bouddha.

D'où viendra maintenant ce sauveur? Il doit venir du ciel, il doit être divin et surnaturel. Comment ne serait-il pas un être divin, quand tout chez les païens est l'œuvre des dieux, quand ils interviennent à tout instant et que tous les événements dépendent d'eux? Il doit venir du ciel; il doit être miraculeux dès son origine, mais comment? Ici les légendes se divisent. Quelquefois il sera fils d'un dieu et d'une mortelle, tel sera Hercule. Ailleurs, dans l'Inde, cette origine céleste se manifestera sous la forme d'une conception virginale. Ce sera le Bouddha futur, qui descendra lui-même du ciel et viendra s'incarner dans le sein de la princesse Maya. Dans beaucoup de légendes sa mort sera tragique et suivie d'une apothéose. Son enfance sera persécutée comme celle de tous les grands hommes, de Romulus, de Cyrus, etc. Observons néanmoins que ces deux traits, la mort tragique et l'enfance persécutée, manquent dans la légende du Bouddha; on les trouve dans d'autres légendes analogues.

Quant au caractère moral du libérateur et à ses œuvres, ils seront en harmonie avec les idées régnantes dans chaque peuple. Chez les peuples barbares, ce sera un guerrier puissant, souvent féroce. Chez les populations douces et honnêtes de l'Inde, un homme idéal, austère pour lui-même, doux, bienveillant, zélé pour le bien des hommes, soit qu'il ait réellement existé, soit

qu'il ait été créé par la légende, a pu devenir l'objet de la vénération et presque de l'adoration des peuples. Il leur a paru plausible d'admettre que l'humanité doit être délivrée du mal et de la souffrance par un sage et un saint.

Dans le même pays, par suite sans doute de l'unité de culte qu'avait produite la prédominance de la caste savante des brahmanes, l'idée d'une religion et d'une doctrine universelle se développa. Les écoles religieuses et philosophiques des brahmanes purent également faire naître l'idée d'un enseignement populaire, d'une prédication qui s'adresserait à tous et non aux seuls initiés. Le libérateur devint donc un prédicateur et un docteur. Dès lors aussi, les faits surnaturels, les prodiges et les miracles qui devaient lui être attribués comme à tous les demi-dieux païens, devinrent des preuves de son autorité infaillible et de son rôle de libérateur et de législateur souverain. En réunissant tous ces traits, en choisissant ceux qui s'adaptaient au caractère du peuple hindou, on peut s'expliquer la formation naturelle d'une légende analogue à la vie de Çakia-Mouni, telle qu'elle est contenue dans les documents qui nous sont parvenus.

Maintenant parmi ces traits il y en a un grand nombre qui convenaient au véritable libérateur de l'humanité, sans lesquels ce libérateur n'aurait pas répondu aux besoins qu'il devait satisfaire, et n'aurait pas pu remplir dignement et convenablement sa mission. Il fallait que ce libérateur fût un saint, un héros et un sage. Il était convenable qu'il pratiquât l'ascétisme, qu'il fût tenté, qu'il eût une origine miraculeuse. Il devait fonder une religion universelle par la prédication. Il était nécessaire qu'il fît des miracles. Dès lors nous ne devons pas nous étonner de retrouver dans le Christ ces

mêmes caractères. Que des hommes les eussent devinés à l'avance, qu'ils eussent créé un type imaginaire qui les contenait, ce n'est nullement un obstacle à ce que Dieu revêtit son envoyé, son Fils, de ces mêmes traits qui convenaient à sa mission. L'Évangile étant très certainement un récit vrai appuyé sur des témoignages authentiques, on ne peut pas dire que le personnage de Jésus-Christ soit une reproduction idéale du type préexistant du sauveur qui flottait dans les esprits. On est obligé d'admettre qu'il est la réalité parfaite, dont ce type n'était que la vague image; que c'est l'œuvre divine correspondant au rêve des hommes; que le Christ est vraiment le désiré des nations, celui qu'elles ont cherché à inventer, parce qu'elles en avaient besoin et ne le possédaient pas. Ici encore nous ne nions pas l'explication traditionaliste, mais nous pouvons nous en passer. Il est possible qu'à l'origine cette figure idéale du Christ ait été manifestée aux hommes; mais cela n'est pas nécessaire pour expliquer qu'elle se soit formée et qu'elle ressemble à la réalité évangélique.

Choisissons un autre exemple, celui des fêtes d'Osiris, d'Adonis et d'Atys, dont la ressemblance est si grande avec la fête de Pâques, puisqu'il s'agit d'un Dieu mort et ressuscité. Comme je l'ai indiqué plus haut, il semble à peu près prouvé que l'origine de ces fêtes est un mythe naturaliste et qu'elles sont destinées primitivement à célébrer la mort de la nature en hiver et son réveil au printemps. Si l'on s'en tenait à cette idée, qui est celle de la plupart des savants modernes, l'analogie avec la fête de Pâques serait purement fortuite; car le sens de la Pâque chrétienne est connu : elle est destinée à fêter la résurrection véritable du Sauveur et elle succède à la Pâque juive qui célébrait le passage de la mer

Rouge. Il n'y a là aucun rapport même éloigné avec la succession du printemps à l'hiver.

Mais peut-être, en examinant plus profondément le sens de ces cérémonies, pourra-t-on trouver un fondement réel à la ressemblance. La fête d'Adonis peut avoir eu primitivement un sens naturaliste pur, mais elle s'est transformée dans les esprits : telle qu'elle était célébrée en Phénicie, avec des larmes et des cris de joie, cette fête était un drame religieux roulant sur des personnages divins et humains à la fois, et non plus sur des phénomènes naturels. La souffrance d'un héros adoré, la mort terminant ces souffrances, et ensuite la résurrection et le triomphe final, c'est la forme suprême du drame, c'est le plus complet développement des sentiments du cœur humain. Une forme dramatique de ce genre est un puissant auxiliaire du sentiment religieux; sans de telles émotions, l'âme religieuse n'arrive pas au complet épanouissement de ses facultés. Le même genre de fêtes dramatiques se rencontre dans la Perse musulmane; à l'occasion de la mort d'Hussein, fils d'Ali (1), il y a eu en Perse une cérémonie dramatique analogue à la passion d'Adonis. Nous pouvons donc admettre que c'est sous l'influence de ce besoin d'émotions dramatiques que le phénomène naturel de la succession des saisons a pris chez les Phéniciens la forme émouvante de la fête de Tammouz.

Mais, ces sentiments existant dans le cœur humain, Dieu devait en tenir compte et s'en servir pour tourner vers le bien, vers la vertu, vers le sacrifice, vers l'idéal, tous les instincts généreux de notre cœur. Dès lors il convenait qu'il y eût au centre de la vraie religion

(1) Garcin de Tassy, *l'Islamisme.* Voir aussi Gobineau, *Trois ans en Asie.*

un drame suprême où se manifesteraient la vie et la mort, la défaite et le triomphe, et où la compassion et la joie prendraient leur plein développement dans les cœurs. Tel nous semble avoir été l'un des motifs de la passion et de la résurrection du Sauveur (1). Nous retrouvons ainsi dans les profondeurs du cœur humain le lien qui rattache ces fêtes si diverses sous d'autres rapports, la folie désordonnée et furieuse des pleureuses d'Adonis et la noble folie des amants du crucifié. Peut-être même peut-on aller plus loin, et admettre une cause de ressemblance, tirée de la même source, mais plus philosophique et plus profonde : qui sait si cette mort et cette résurrection de la nature ne sont pas jointes, dans la pensée de certains adorateurs des dieux païens, au problème de la destinée humaine, et à l'idée de la vie future? Qui sait s'ils n'ont pas deviné que l'homme doit mourir pour revivre, comme le grain jeté dans la terre? Ces fêtes auraient alors une signification plus mystérieuse. Elles représenteraient la mort et la résurrection de Dieu (2). Le défunt pour l'Égyptien, c'est l'Osiris qui traverse les régions inférieures. Mais cette idée de la nécessité de mourir pour ressusciter étant une idée vraie, se retrouve dans la vraie religion, et le Christ est vraiment le type de l'homme qui s'anéantit pour revivre. L'analogie est donc plus frappante encore, mais la différence est aussi immense; car ces passions d'Osiris, d'Atys, d'Adonis sont des fables, et la passion du Sau-

(1) La théologie enseigne qu'un abaissement quelconque du Verbe de Dieu est suffisant pour expier tous les péchés du monde : l'excès des souffrances et des humiliations de la Passion semble donc avoir pour cause finale l'action morale produite sur l'humanité par ces preuves manifestes de l'amour de Dieu.

(2) Jules Girard, *du Sentiment religieux en Grèce*, livre II, chap. III.

veur une réalité historique, attestée par les historiens païens eux-mêmes.

Telle est, selon nous, l'explication principale et fondamentale des ressemblances entre le christianisme et les autres religions. Les religions diffèrent par leur cause efficiente, qui peut être divine, humaine, diabolique même. Elles diffèrent en ce que l'une peut être objectivement vraie, et posséder la vraie solution du problème de notre destinée, tandis que les autres sont erronées et mensongères. Mais elles se ressemblent en tant qu'elles sont des religions, c'est-à-dire des institutions destinées à répondre aux sentiments religieux de l'humanité.

Cette clef des ressemblances est extrêmement générale et peut s'appliquer à toutes les analogies constatées par la science. On est surpris de voir dans l'Inde des ascètes et des moines semblables extérieurement à ceux que le christianisme a produits. La réponse est que l'ascétisme, le célibat volontaire, la pauvreté volontaire, la vie commune, sont des institutions qui correspondent à certains instincts de l'humanité. Elles ont pu se développer spontanément dans l'Inde, et l'Esprit-Saint a pu se servir de ces mêmes dispositions du cœur humain pour les élever à l'ordre surnaturel et en faire un puissant instrument de sanctification.

Nous voyons dans l'histoire du paganisme antique l'idée du Dieu unique remplacée d'abord par le polythéisme, puis le culte s'adresser à des idoles visibles et tangibles. Les adversaires de l'Église catholique l'accusent d'avoir subi dans sa doctrine une transformation semblable. Ils prétendent que le culte des saints et le culte des images sont un retour vers le paganisme. Nous dirons, d'après notre explication, qu'il y a dans la nature humaine une tendance à multiplier les objets

de culte et à choisir des objets visibles de vénération religieuse : cette tendance abandonnée à elle-même dans l'antiquité, a produit le polythéisme et l'idolâtrie. Dans l'histoire du christianisme, ces mêmes aspirations, gouvernées et dirigées par l'Esprit-Saint et par l'Église, ont trouvé leur satisfaction dans un culte de vénération envers les saints, distinct du culte d'adoration qui est réservé à Dieu seul, et dans l'usage légitime d'images qui ne sont nullement des idoles. Ainsi se manifestent à la fois les ressemblances entre le christianisme et les autres cultes, ressemblances qui proviennent de la nature humaine, et la transcendance de la vraie religion résultant de l'action divine qui l'a produite et qui la conserve.

Si nous ne nous faisons pas illusion, nous avons atteint le but vers lequel nous tendions. L'explication que nous venons de donner rend raison de ces étranges ressemblances qui étonnent et parfois scandalisent les esprits mal affermis dans les principes de la foi.

Cette explication ne détruit pas l'explication de l'école traditionaliste. Au contraire, ces deux explications se complètent l'une l'autre et s'accordent parfaitement. La ressemblance et l'espèce de parenté qui existe entre les religions païennes et le christianisme peut très bien avoir un double fondement. Elle peut résulter à la fois de l'identité essentielle de la religion primitive dont le paganisme est l'altération, et de l'identité des instincts religieux auxquels les diverses religions doivent nécessairement s'adapter. La religion est un lien entre Dieu et l'humanité. C'est Dieu qui s'est le premier rapproché de l'homme par la révélation primitive, qui a contracté par la révélation chrétienne une nouvelle alliance avec lui. Mais l'homme, de son côté, après avoir perdu la

vraie notion de Dieu, a dû créer, tant avec le souvenir de ses croyances passées qu'avec les instincts de son cœur, des cultes et des doctrines imparfaits et mêlés d'erreurs, jusqu'au jour où la lumière divine est venue de nouveau l'éclairer. La révélation primitive et la révélation chrétienne, seules religions divines par leur origine et adressées à tous les hommes, sont en même temps, si nous osons ainsi parler, les plus humaines des religions, celles qui sont le mieux adaptées aux instincts nobles du cœur de l'homme; elles doivent contenir en elles tout ce que l'homme a pu deviner, inventer et créer de bon, de beau et de vrai. En même temps qu'elles sont des religions essentiellement surhumaines, la religion primitive et le christianisme sont des religions surnaturellement humaines, c'est-à-dire contenant avec une universalité, une perfection, une harmonie et une efficacité qui dépassent les forces de la nature, tous les sentiments religieux naturels et vrais qui sont dispersés dans les cultes erronés.

Ainsi les ressemblances, loin d'être une objection, deviennent une preuve. Elles montrent qu'on ne peut déclarer le christianisme mensonger sans découronner la nature humaine, sans lui enlever l'objet réel qu'elle poursuit partout et toujours, sans la condamner à une perpétuelle illusion ou à un désenchantement qui la dégraderait. Elles montrent que la divinité du christianisme est la seule conciliation possible entre la science et l'histoire qui condamnent le paganisme et les aspirations constantes du cœur humain, à qui il faut une religion quelconque et qui ne saurait s'en passer. Nous pouvons donc entrer avec confiance dans l'étude des marques authentiques qui prouvent que la révélation chrétienne est divine et véridique.

CHAPITRE IX.

LE CHRISTIANISME ET LES AUTRES RELIGIONS COMPARÉS DANS LEURS ÉLÉMENTS COMMUNS.

En étudiant les ressemblances entre le christianisme et les autres cultes, nous avons vu que ces ressemblances ne sont pas un obstacle à la démonstration de la vérité chrétienne. Soit qu'elles proviennent de la révélation primitive, origine commune de toutes les religions, soit qu'elles naissent spontanément des instincts religieux du cœur humain, elles peuvent exister entre une religion divine et des œuvres humaines, sans que la distance qui sépare la première des secondes soit diminuée. Cette objection écartée, nous pouvons entreprendre la solution de cette question suprême. Le christianisme est-il une œuvre divine ou une œuvre humaine? Peut-il être le produit des causes naturelles qui ont transformé les anciennes religions et en ont fait naître de nouvelles, ou bien exige-t-il l'action d'une cause surnaturelle?

Nous avons indiqué précédemment les deux manières selon lesquelles on peut concevoir l'action d'une telle cause, au milieu même des étroites et nombreuses ressemblances qui existent entre tous les cultes. Nous avons dit qu'on peut la considérer comme créant, entre des éléments religieux qui se trouvent dispersés et déformés ailleurs, une unité et une harmonie vivante qui ne se rencontrent pas dans les cultes humains. Nous avons montré, en second lieu, qu'il existe un grand nombre

d'éléments de la religion chrétienne auxquels on peut comparer certains éléments analogues dans les autres cultes, mais qui diffèrent tellement de leurs analogues et leur sont tellement supérieurs, qu'il faut, pour les expliquer individuellement, une cause transcendante et divine. Enfin, il peut y avoir et il y a réellement des éléments propres au christianisme et qui ne se trouvent pas ailleurs, même imparfaitement reproduits.

Ceci posé, nous renvoyons à une prochaine étude l'examen des caractères particuliers et spéciaux de la transcendance du christianisme, des éléments qui lui sont absolument propres, ou de ceux qui, individuellement considérés, sont tout à fait différents de leurs analogues. Nous allons, pour le moment, nous placer au premier point de vue et considérer le christianisme comme la religion qui satisfait le plus complètement et le plus parfaitement aux instincts religieux communs à toute l'humanité. Nous nous appuierons sur les ressemblances elles-mêmes, sur les éléments qui semblent identiques dans la vraie religion et dans les cultes erronés, pour montrer que la disposition de ces éléments, leur harmonie et la vivante et organique unité qui les contient ne sauraient venir de la terre.

Pour juger à ce point de vue la religion chrétienne, plaçons-nous tout d'abord dans l'hypothèse que nous croyons vraie et que nous ont déjà suggérée tant de vraisemblances, celle de la divinité du christianisme. Admettons que Jésus-Christ, fondateur de l'Église chrétienne, est vraiment le Fils et l'envoyé de Dieu. Supposons, en outre, qu'il ait pour dessein de créer une religion qui satisfasse parfaitement aux instincts religieux de l'humanité. Supposons qu'il ait voulu faire, avec une puissance et une sagesse divines, ce qu'ont fait, avec leurs lumières et

leurs forces humaines, les fondateurs de culte, Zoroastre, Çakia-Mouni, Mahomet. Ne pouvons-nous pas prévoir d'avance les traits principaux de cette œuvre divine? En premier lieu, créée par l'Être qui connaît mieux que tout autre le cœur humain, cette religion devra satisfaire aux instincts religieux d'une manière plus universelle et plus profonde; elle devra par là même contenir dans son sein tous les éléments des autres religions; elle devra posséder une sorte de catholicité de doctrine, de rites et d'institutions, reproduisant en elle-même tout ce qui est bon et vrai ailleurs, et n'excluant que ce qui est contraire à la vérité, à la morale, à la perfection de l'idéal religieux. En second lieu, œuvre de l'intelligence suprême et infinie, elle devra ne contenir en elle-même aucune contradiction véritable. Les éléments communs aux différents cultes qui se trouveront en elle devront être unis d'une manière rationnelle et harmonique, être en accord les uns avec les autres, et, s'ils sont opposés par certains côtés, se modérer et se limiter mutuellement. En troisième lieu, œuvre du Tout-Puissant, source de toute vie, la religion divine devra être une institution vivante à la manière des êtres organiques, et satisfaire aux divers instincts de l'humanité, non par des croyances ou des rites étrangers et artificiellement assemblés, mais par un développement interne produisant les éléments religieux, comme l'être vivant produit ses organes. En quatrième lieu, qui dit vie dit développement et progrès. Si donc la religion divine est une œuvre vivante, elle devra croître et se développer. Et si cette religion est définitive et destinée à l'humanité entière, son développement doit durer autant que le genre humain; elle ne doit connaître ni décadence ni mort; elle doit être perpétuellement jeune et toujours prête à se relever lors-

qu'elle a reçu quelque atteinte du dehors, ou lorsque le relâchement et la corruption d'une partie de ses fidèles ont terni son éclat et sa gloire.

Essayons d'appliquer ces quatre caractères : universalité, harmonie, vie et développement progressif, au christianisme et aux religions que nous avons étudiées jusqu'ici. Nous devons évidemment, dans cette étude, considérer le christianisme sous sa forme la plus complète et la plus élevée, qui est la religion catholique. Les autres sectes chrétiennes ne contiennent qu'une partie des éléments du catholicisme et ne possèdent pas cette unité vivante qui le caractérise. En outre, le protestantisme, par sa tendance et ses usages, est obligé d'adopter, sur ces points, une autre forme d'apologétique que celle qui nous semble la vraie. Dédaignant ou rejetant les formes extérieures de la religion, il considère ces formes, quand elles se rencontrent dans une branche du christianisme, comme des éléments étrangers à l'idée primitive de l'Évangile et dont l'analogie avec le paganisme devient alors aisée à expliquer. Selon cette doctrine, la transcendance du christianisme consisterait précisément dans son esprit et ses dogmes, à moins qu'on ne veuille y joindre, comme marque d'originalité, l'absence même des formes religieuses des autres cultes. Ce n'est pas le lieu de montrer qu'un tel système est contraire aux instincts de la nature humaine, que les sectes protestantes elles-mêmes n'y sont pas fidèles, et substituent nécessairement aux formes catholiques d'autres formes, telles que la prédication et la lecture des livres sacrés, qui ont leurs analogues dans certains cultes non chrétiens. Ce n'est pas non plus le lieu de montrer que la liturgie fait partie du christianisme primitif de l'Évangile. Mais il était nécessaire que nous signalions cette divergence entre le protes-

tantisme et la religion catholique, pour montrer le motif qui nous oblige à choisir la religion catholique, et non l'ensemble des communautés qui prennent le nom de chrétiennes, pour objet de notre étude et de notre démonstration.

I.

Quelle est la religion vraiment universelle, dont les doctrines et les rites répondent à tous les bons instincts du cœur humain? Ce n'est pas le polythéisme antique, auquel manque la grande idée du Dieu créateur qui anime les cultes monothéistes; ce n'est pas le judaïsme, religion locale et nationale; ce n'est pas l'islamisme, dont l'idéal moral est si abaissé et qui réduit le sentiment religieux au respect et à la crainte sans amour; ce n'est pas le bouddhisme, qui détruit l'idée de Dieu et propose le néant comme béatitude suprême. Mais si nous considérons le christianisme sous sa forme parfaite, celle que lui a donnée son auteur, sous la forme catholique, nous y trouvons précisément cette universalité de doctrines que nous cherchons. Nous y trouvons le même monothéisme que dans la religion de Moïse, la même prescription du culte exclusif du Créateur. Comme dans le judaïsme et le mahométisme, c'est un Dieu invisible que les chrétiens adorent. Mais les mystères chrétiens modifient, au point de vue de l'imagination et du cœur, l'austérité du culte de Jéhovah. D'une part son unité, sans être diminuée, s'entr'ouvre pour ainsi dire pour manifester la société des trois personnes qui subsistent en elle, et, d'autre part, l'une de ces personnes se manifeste en chair et offre à l'humanité la Divinité invisible sous une chair visible, qui lui appartient en propre et qui n'est pas un simple symbole.

Par l'effet de ces dogmes, la forme extérieure de la prière et du culte se rapproche de ce qui existait dans le polythéisme antique, l'invocation s'adressant à plusieurs objets d'adoration et la Divinité se présentant sous forme visible à ses fidèles. Mais ce n'est pas tout. Un grand nombre des formes et des usages des cultes de l'antiquité grecque et de l'Orient trouvent place dans la liturgie et la discipline catholique. Le sacrifice, spiritualisé, il est vrai, est, comme dans l'antiquité, le centre de la religion. Le culte des images rappelle les formes extérieures du paganisme. L'ascétisme, en usage dans l'Inde, se retrouve dans la vie monastique catholique. Le célibat est conseillé, comme dans le bouddhisme, mais sans rien ôter à la sainteté du mariage. Jésus-Christ remplit aux yeux des chrétiens ce rôle d'homme idéal, de libérateur, de docteur, que l'on rencontre dans plusieurs des grandes religions. Le sacerdoce et son autorité, la hiérarchie avec un chef suprême, qui existent dans un grand nombre de cultes, se retrouvent encore dans la religion catholique. On peut dire, en un mot, que toutes les formes religieuses, sauf celles qui sont immorales et absurdes, comme par exemple le culte des animaux, se rencontrent reproduites dans cette religion; d'où il résulte qu'elle est adaptée à toutes les aspirations du cœur humain auxquelles les autres cultes devaient satisfaire.

Ce que nous disons en ce moment n'est, en général, pas contesté. Tout au contraire, c'est le thème habituel des accusations contre l'Église catholique. Les protestants l'accusent d'avoir restauré le paganisme et de s'être ainsi écartée du véritable esprit de l'Évangile. Certains rationalistes, de leur côté, disent que le catholicisme est le vrai christianisme, mais qu'il n'est qu'une copie des religions anciennes, ou du moins une religion

de même espèce. Nous avons déjà répondu et nous répondrons encore à ces objections; mais leur existence même prouve que cette universalité de doctrines et que l'ensemble des sentiments qui constituent la religion en général, et qui se trouvent dispersés dans les divers cultes, se trouvent réunis et concentrés dans la religion catholique. Il en résulte que l'on peut dire d'une religion quelconque, fût-ce le fétichisme ou le culte des esprits, qu'elle est un fragment ou une déformation du catholicisme, qui est le type universel auquel on peut rapporter tous les cultes.

Observons maintenant que ce caractère d'universalité n'appartient, parmi les cultes historiques, qu'à la religion catholique, et qu'on ne peut l'attribuer à aucune autre religion. Si l'on choisissait l'islamisme, par exemple, comme type universel des religions, le type serait trop étroit; les cultes païens, et principalement le bouddhisme athée, n'auraient rien de commun avec lui. Réciproquement, pris comme type, le polythéisme exclurait les cultes monothéistes, les plus élevés qui existent sur la terre, et le bouddhisme serait absolument opposé au judaïsme primitif. Dans le bouddhisme, en effet, le caractère religieux provient uniquement de l'idée de la vie future; l'idée de la divinité est exclue. Dans le judaïsme, c'est l'adoration de Jéhovah qui est l'essence de la religion, et la vie future joue un rôle si peu important, que l'on a pu mettre en doute si elle faisait partie de la croyance des Hébreux.

Ainsi, dans toutes les religions historiques nous voyons une conception partielle et tronquée de la religion. La religion y est mise en accord avec les besoins spéciaux d'une race et d'un peuple. Le catholicisme présente seul le type d'une religion unique, s'adressant à tous les hom-

mes et contenant en elle-même ce qu'il y a de beau et de bon dans toutes les religions, ou plutôt contenant en elle-même la perfection des éléments qui se trouvent à l'état imparfait et grossier dans les autres cultes.

II.

Rassembler tout ce qu'il y a de bon dans les diverses religions ne serait rien, si ces éléments divers n'étaient associés ensemble avec ordre et avec unité, s'ils ne formaient qu'un chaos et non une harmonie. Si, en effet, les éléments des diverses religions étaient ainsi assemblés pêle-mêle, l'œuvre formée de la sorte serait incohérente et pleine de contradictions. La croyance à un seul Dieu se heurterait contre le polythéisme, l'idée de la métempsycose contredirait l'éternité du bonheur et des peines futures. Il faudrait à la fois adorer des idoles avec les païens et les briser pour obéir à Mahomet. La polygamie et le divorce, permis par l'islamisme, sont interdits par l'Évangile; comment établir l'accord? Cette impossibilité d'une religion fondée sur le syncrétisme des autres cultes est évidente. Aussi ceux mêmes qui, ne comprenant pas l'harmonie des éléments religieux qui existe dans le catholicisme, ont voulu créer une religion universelle, ont tous senti qu'il fallait choisir entre ces éléments, les limiter l'un par l'autre et les mettre d'accord. Il sera intéressant, avant d'étudier l'harmonie catholique, de jeter un coup d'œil sur quelques essais récents de ce genre.

Max Muller, dans un de ses derniers ouvrages (1), a essayé de jeter les bases d'un éclectisme s'appliquant à

(1) *Hibbert Lectures,* 1878, p. 378, à la fin de l'ouvrage.

toutes les religions de l'univers. Voici comment il décrit la religion qu'il espère voir devenir, sinon celle de l'humanité, du moins celle d'un petit groupe de sages, de cette aristocratie de fidèles, à l'esprit cultivé, pour laquelle seule travaillent les modernes apôtres : « J'attends avec espoir le temps où les fondements souterrains de la religion de l'humanité deviendront de plus en plus accessibles, et où la science de la religion, qui à présent n'est qu'un germe et un espoir, arrivera à son développement complet et à son abondante moisson. Quand ce temps sera venu, quand les plus profondes fondations de toutes les religions de l'univers auront été découvertes et restaurées, qui sait si ces fondations mêmes ne pourront pas être encore une fois, comme les catacombes, ou comme les cryptes des vieilles cathédrales, une sorte de lieu de refuge pour ceux qui, quel que soit le culte auquel ils appartiennent, aspirent à quelque chose de meilleur, de plus pur, de plus ancien et de plus vrai que ce que l'on peut trouver dans les sacrifices liturgiques, dans les offices religieux et les prédications du temps où leur destinée les fait vivre sur la terre? Ces hommes ont appris à rejeter les choses enfantines, qu'on les appelle légendes, généalogies, miracles ou oracles; mais ils ne peuvent se séparer de la foi enfantine de leur cœur. Alors, laissant de côté une partie de ce qui est adoré ou prêché dans les temples hindous, dans les viharas bouddhiques, dans les mosquées musulmanes et dans les églises chrétiennes, chaque croyant apportera avec lui dans cette crypte silencieuse ce qu'il préférera à tout, sa propre perle de grand prix : l'hindou, sa croyance innée au néant de ce monde et sa foi sans hésitation à un autre monde; le bouddhiste, sa perception d'une loi éternelle, sa soumission à cette loi, sa douceur, sa compassion;

le musulman, si ce n'est autre chose, au moins sa sobriété; le juif, sa confiance et son attachement, à travers les jours bons ou mauvais, au Dieu unique qui aime la justice et dont le nom est Celui qui est. Nous, chrétiens, nous apporterons ce qui vaut mieux que tout le reste, ce qui semblerait meilleur à ceux qui en doutent, s'ils voulaient en faire l'expérience, notre amour de Dieu, quelque nom qu'on lui donne, l'Infini, l'Invisible, l'Immortel, le Père, le Moi qui est le Très-Haut, qui est au-dessus de tout, à travers tout, manifesté dans notre amour de l'homme, dans notre amour des vivants, dans notre amour des morts, dans notre amour vivant et qui ne meurt pas. Cette crypte, bien qu'elle soit encore petite et obscure, est visitée dès à présent par ceux qu'effraient le bruit de voix nombreuses, l'éclat de diverses lumières, le conflit des opinions. Qui sait si avec le temps elle ne deviendra pas plus large et plus brillante, et si la crypte du passé ne deviendra pas l'Église de l'avenir? »

Ce programme poétique, mais bien vague, de Max Muller, a trouvé sur cette terre des hommes qui ont cherché à le réaliser immédiatement. Ce n'est point dans notre Europe, où les vieilles traditions de logique et de clarté, provenant de la civilisation grecque et conservées par l'Église, ne permettent point aux illusions et aux chimères de prendre corps et de s'établir d'une manière durable; c'est sur les bords du Gange, au contact de la civilisation anglaise avec la spéculation de l'Inde; c'est dans la race intelligente des brahmanes qu'est née une secte nouvelle, qui a pris à peu près pour principe et pour dogme fondamental l'idée exposée plus haut par Max Muller. La secte du Brahma-Somaj après avoir essayé de fondre ensemble le Véda et la Bible, a proclamé en 1880 la doctrine *théiste*, entendant par ce terme le culte d'un seul Dieu

et l'éclectisme entre les diverses religions de l'univers (1). Les bramoistes (c'est le nom qu'ils se sont donné) considèrent comme des saints et des prophètes tous les fondateurs de religion de l'univers : Mahomet, Bouddha, Confucius. Ils font un choix dans les livres sacrés de tous les cultes. Jusqu'à présent le principe pratique de leur éclectisme a consisté à exclure, d'une part, le polythéisme et l'idolâtrie, d'autre part, le panthéisme absolu et l'athéisme. Mais cette secte, déjà divisée en plusieurs branches, n'a eu, malgré ses prétentions à conquérir le monde, que des succès très limités et n'est pas encore sortie du Bengale, où elle compte, dit-on, environ 50,000 fidèles.

Il suffit d'ailleurs d'un peu de réflexion pour comprendre la vanité d'une pareille tentative. Qu'un individu comme Max Muller fasse pour son propre compte, et d'après ses idées personnelles, un choix entre les doctrines, les sentiments et les rites des diverses religions, cela est possible. Mais pour qu'un tel système devienne une religion universelle et populaire, il faut un principe qui permette de faire cet éclectisme d'une manière sûre. Or, quel sera ce principe ? Sera-ce la raison inviduelle ? Mais cette raison est faillible et il est probable qu'elle arrivera à des conclusions diverses. Chacun choisira, parmi les diverses religions, ce qui convient à la nature de son esprit ou aux préjugés de son éducation. Max Muller semble supposer que la science par ses progrès atteindra à des conclusions tellement certaines et tellement concordantes sur les croyances primitives de l'humanité, qu'on pourra composer avec ces croyances un symbole commun. C'est ce que semble indiquer sa

(1) Voir sur ce sujet les deux collections de journaux publiés à Calcutta en 1882, sous le nom de *Brama Somaj of India*, et sous celui de *The New Dispensation*.

métaphore de la crypte. Mais combien les faits sont loin de répondre à cette espérance! Que de divisions parmi les savants précisément au sujet de ces croyances primitives! Si Max Muller a quelques adhérents à son *hénothéisme primitif*, combien n'a-t-il pas d'adversaires parmi les rationalistes qui soutiennent le fétichisme primitif ! Et de quel droit exclurait-il de sa crypte ceux qui, appuyés eux-mêmes sur les plus anciennes traditions de l'humanité, admettent une révélation primitive surnaturelle et monothéiste? A défaut de la raison individuelle, ira-t-on chercher le principe de cet éclectisme dans une inspiration surnaturelle, dans la prophétie ? C'est le parti qu'a adopté Chunder-Sen, fondateur d'une secte nouvelle, division du Brahma-Somaj : tout homme communique avec la divinité, tout homme est inspiré, tout homme est prophète. Mais on comprend que ce principe ne résout pas la difficulté. Si tout homme est inspiré, comment se fait-il que les opinions religieuses soient si diverses? Pourquoi les grands hommes, tels que Moïse, Mahomet, Çakia-Mouni, chez lesquels on doit admettre, vu la grandeur de leurs œuvres, que l'esprit prophétique était plus puissant que chez les autres, ont-ils établi des doctrines si opposées? Et cette unité qu'ils n'ont pas réalisée, qui pourra se flatter de la produire ? Un prophète plus grand qu'eux tous, plus grand que Moïse, Mahomet, Bouddha, que Jésus-Christ même, puisque le christianisme doit être l'un des éléments de la religion nouvelle? Mais qui peut prétendre à une telle grandeur et à une telle puissance? Si d'ailleurs, il se trouvait un prophète supérieur à tous les fondateurs de culte, quel besoin aurait-il de la doctrine des anciens sages, et comment la même sagesse qui lui serait nécessaire pour choisir la vérité et la discerner de

l'erreur dans les cultes passés, ne lui suffirait-elle pas pour créer une religion nouvelle et originale?

L'Église de l'avenir de Max Muller est donc une chimère. Mais le problème qu'il s'est posé, et que les brahmoistes de l'Inde essaient de résoudre, sans avoir pour cela la force ni les principes nécessaires, n'est cependant pas insoluble. Non seulement ce problème peut être résolu, mais il l'est déjà, et la fameuse Église de l'avenir, bâtie sur les fondements des plus antiques croyances de l'humanité, montre au grand jour ses piliers, ses arceaux et sa majestueuse nef. Elle est ignorée des savants orgueilleux, et c'est, suivant l'antique prophétie, la pierre que ceux qui bâtissent rejettent comme inutile; mais elle existe et cette merveille divine est sous nos yeux. Regardez, en effet, comment, dans la doctrine catholique, les éléments épars des religions de l'univers s'accordent dans une admirable harmonie. Voyez aussi comme dans ce sublime édifice tout ce qui est impur, tout ce qui est mauvais, tout ce qui est irrationnel dans le paganisme, a été rejeté, et avec quelle sagesse la main divine a choisi et préparé ses matériaux!

Comme nous l'avons dit plus haut, la religion catholique nous présente à la fois le monothéisme et certaines formes analogues à celles des religions polythéistes et que les autres religions monothéistes, judaïsme et islamisme, ont rejetées. Or, ces éléments en apparence opposés sont-ils laissés sans conciliation et sans harmonie? La réponse se trouve dans la théologie catholique, et principalement dans la doctrine des premiers conciles. Les discussions sur la Trinité, les discussions des conciles de Nicée et du premier concile de Constantinople ont eu précisément pour but d'établir, autant que cela est possible avec le langage humain et la pensée humaine,

inférieurs à de si grands mystères, l'accord entre l'unité transcendante du Dieu suprême et la multiplicité des personnes divines. Tandis que les triades païennes, molles et changeantes, se greffant les unes sur les autres, établissent entre l'Être suprême vaguement connu et le monde une échelle d'êtres intermédiaires et confondent ainsi le fini et l'infini, la doctrine catholique distingue d'une façon absolument précise le monde supérieur de l'éternité, où vivent les personnes divines, et le monde inférieur des êtres créés. La divinité reste transcendante et parfaitement une; elle ne se divise pas, ne s'abaisse pas, et cependant le Dieu chrétien n'est plus le Dieu solitaire *qui* effrayait le cœur et troublait l'imagination; la paternité. la filiation, la vie, la société, l'amour, toutes les beautés de l'infini, dont les beautés du monde inférieur sont l'image, apparaissent aux yeux charmés, quoique éblouis des fidèles. La présence de la divinité sous forme visible sur la terre alterne chez les païens entre un anthropomorphisme grossier qui assimile l'Être suprême aux créatures, et un symbolisme vague qui ne diminue en rien la difficulté pour l'homme d'entrer en rapport avec l'Infini. L'Incarnation chrétienne, définie par les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, établit au contraire un lien mystérieux entre le monde absolu et le monde contingent, et fait vivre réellement Dieu sur la terre, sans qu'il cesse d'être le souverain invisible de l'univers. La même doctrine pure et idéale rejette comme des scories les grossières analogies païennes, les incarnations dans des corps d'animaux, ou dans la personne d'hommes coupables ou corrompus, tels que Civa ou Krishna. Comme Hercule et d'autres héros, le Christ a une origine céleste et miraculeuse; mais à la place des fables grossières et immorales par lesquelles le paganisme explique cette

union du ciel et de la terre, l'Évangile nous montre un type de pureté idéale et surhumaine dont la beauté ravit les cœurs et les enflamme d'amour pour l'innocence et la vertu. Les liturgies païennes contiennent l'idée de l'expiation, de la purification, du pardon, exprimée quelquefois sous une forme très énergique. Mais, en attribuant aux cérémonies une puissante efficacité, elles n'en indiquent pas la cause, et par conséquent donnent à ces cérémonies un caractère irrationnel et magique. Elles négligent aussi, en général, les dispositions morales et permettent d'associer la pureté liturgique à la corruption du cœur. La doctrine catholique des sacrements, aussi énergique que les croyances païennes quant à l'efficacité des cérémonies, attribue cette puissance à la volonté du Dieu créateur, en exclut toute magie et maintient la nécessité des dispositions du cœur et du bon usage de la liberté (1). Le culte des saints et celui des images ressemblent extérieurement aux cultes des dieux païens et à l'idolâtrie; mais la doctrine monothéiste, qui anime la religion tout entière, transforme ces cérémonies; la vénération des saints se distingue de l'adoration, et des explications sages empêchent que l'image ne se confonde avec la réalité. En outre, des liens étroits rattachent le culte des saints à celui du Christ leur chef, qui leur communique sa vie, le culte des images à la manifestation visible de la divinité en sa personne; le culte des reliques au dogme de la résurrection des morts et à la résurrection du Christ, type de toutes les autres. Aussi ces usages et ces pratiques, qui, s'ils étaient isolés, seraient répréhensibles, deviennent des conséquences légitimes et des corol-

(1) Consulter sur ce point les *Conférences de Sainte-Valère sur la vie surnaturelle*, tome III ; Poussielgue.

laires des doctrines fondamentales du christianisme. Même supériorité, même modération dans la hiérarchie catholique. Le chef de cette hiérarchie a une autorité divine et infaillible, mais cette autorité ne va pas, comme celle des *imans* de l'islamisme persan, jusqu'à être une prophétie permanente, ni, comme celle des *gurus* de l'Inde et des *lamas* du Thibet, jusqu'à être une perpétuelle incarnation de la divinité.

En un mot, dans la religion catholique, tous les éléments communs entre le christianisme et les autres cultes sont chacun à leur place, se limitant et se modérant l'un l'autre, contenus dans les bornes de la logique et d'une raison soumise, mais non détruite, et toujours en accord avec un idéal moral sublime et élevé. Cette harmonieuse organisation d'éléments partout ailleurs dispersés, se rencontrant dans une seule religion, prouve qu'elle est surhumaine. Il faut une cause surnaturelle pour créer une telle merveille.

III.

Comment s'est formée cette œuvre sublime? On ne peut guère concevoir la formation d'une harmonie pareille que de deux manières. On peut supposer qu'elle a été faite artificiellement, comme une œuvre humaine, et que l'accord des différents éléments a été obtenu par un travail philosophique et logique, par la combinaison systématique et factice de doctrines antérieures. On peut supposer, au contraire, que cette œuvre a été produite par une cause surnaturelle, agissant à la manière de la nature quand elle produit des êtres vivants, c'est-à-dire par un développement interne, par l'épanouissement d'un germe qui soit une individualité distincte de toute

autre et qui, s'il doit s'assimiler des éléments étrangers, les transforme et se les approprie.

Pour que la première hypothèse fût admissible, il faudrait supposer qu'un philosophe et un érudit, connaissant les religions antérieures, un maître en fait d'histoire des religions comme Max Muller, ayant pour auxiliaire et pour successeur un corps savant, une académie, ou même si l'on veut un corps sacerdotal, ait cherché à réaliser l'accord des diverses religions de l'univers. Il est tellement évident que les choses ne se sont pas passées et n'ont pas pu se passer ainsi, qu'il semble inutile de discuter cette hypothèse. Mais il sera bon de jeter un rapide coup d'œil sur la formation de la religion catholique. Ce sera le moyen de vérifier l'hypothèse contraire, seule admissible. Ce sera aussi le moyen d'écarter d'une manière plus complète l'accusation de plagiat portée contre le christianisme, en raison de ses ressemblances avec les autres religions, accusation que nous avons déjà réfutée dans une étude antérieure (1).

L'origine du culte catholique ne se perd pas dans les légendes, ni dans la nuit des temps. Un document historique capital, sur la valeur duquel toutes les lumières de la critique sont concentrées, le Nouveau-Testament, contient à la fois le récit de la fondation de l'Église et les éléments primitifs de son dogme, de sa liturgie et de sa hiérarchie. Le Nouveau-Testament, dans son ensemble, appartient d'une manière incontestée à l'époque apostolique. L'Église, dépositaire de ce livre, le présente aux hommes comme l'œuvre authentique de plusieurs personnages dont l'existence n'est pas contestée et qui ont été témoins oculaires, ou témoins auriculaires au

(1) Voir le chapitre VIII.

premier degré des faits qu'ils racontent. La critique rationaliste conteste sur certains points cette affirmation de l'Église, mais elle la laisse subsister relativement à une grande partie du texte. Il y a notamment des épîtres de saint Paul que personne ne conteste, et, grâce à leur témoignage, M. Renan a pu dire que la pleine lumière de l'histoire brille sur le temps de la prédication de saint Paul, c'est-à-dire de la 15e à la 32e année après la Passion (1). Les contestations relatives aux autres parties du Nouveau-Testament ne portent que sur une différence d'un petit nombre d'années, et ceux qui prétendent, comme l'école, aujourd'hui en décadence, de Baur, déterminer l'ordre historique de la formation de ce livre et montrer la superposition des parties d'origine diverse qu'ils supposent, sont obligés de renfermer toute cette histoire dans un demi-siècle (2). Aussi, nonobstant toutes ces controverses, un certain nombre de points restent inattaquables.

En premier lieu, le fondateur du christianisme, que Tacite déclare avoir été mis à mort par Ponce-Pilate, était un juif ayant toujours vécu en Judée et n'ayant acquis par des moyens humains aucune connaissance des religions étrangères. Les apôtres et les évangélistes, les auteurs du Nouveau Testament, étaient également des Juifs, ayant vécu dans le milieu juif. Saint Paul a bien eu une certaine connaissance de la sagesse grecque, mais il était pharisien, disciple de l'école juive de Ganabel, et c'était dans le judaïsme qu'il puisait ses principales inspirations (3).

Tous les apôtres ignoraient l'Inde et l'extrême Orient,

(1) *Saint Paul,* par M. Renan, Introduction, pages 1 et 2.
(2) Vigoureux, *Manuel biblique,* Introduction.
(3) *Actes* XXII, 3, et XXIII, 6.

et, s'ils connaissaient le paganisme gréco-romain, c'était en ayant pour cette religion une profonde horreur, en la considérant comme l'œuvre du démon. Aussi ne voit-on dans leurs écrits aucune trace d'imitation de doctrines étrangères. Tout ce qui est humain dans l'Évangile, toutes les idées qui n'ont pas le cachet exclusif d'originalité chrétienne, viennent des opinions régnantes parmi les Juifs de Palestine au premier siècle de notre ère. Le seul point où il pourrait y avoir eu un emprunt de langage à la philosophie grecque, est l'emploi du terme λόγος, *Verbe,* pour désigner le Fils de Dieu dans son existence éternelle. Or, cet emprunt, s'il a eu lieu, n'est point celui d'une doctrine, mais d'un terme philosophique, et il est fait à Platon et non à une religion païenne. On a relevé aussi certains termes, tels que celui de μυστήριον, mystère, qui ont pu être empruntés au paganisme : mais ne fallait-il pas que les apôtres, écrivant en grec, désignassent les nouvelles institutions chrétiennes par les termes qui désignaient des institutions analogues des religions antérieures? Auraient-ils pu se faire comprendre autrement? L'Évangile est donc une œuvre pleinement originale, juive et divine, juive et chrétienne, mais nullement païenne ; il n'y a rien dans l'Évangile qui vienne de l'Inde, de la Perse, ou des cultes de la Grèce ou de Rome (1).

Or, dans cette source pure, nous trouvons les éléments primitifs de tout ce qui s'est développé plus tard dans le catholicisme. Au point de vue dogmatique, l'unité divine, la distinction des trois personnes, les attributs divins de chacune d'elles, les deux natures du Christ et l'étroite unité de sa personne, la rédemption, la grâce,

(1) Voir la note 6 à la fin du volume.

le péché originel, tout se trouve dans l'Évangile; au point de vue sacramentel, le baptême, la cène, les diverses impositions des mains, le pouvoir de remettre les péchés accordé aux apôtres, le germe de la liturgie catholique; au point de vue hiérarchique, l'apostolat et la primauté de saint Pierre; au point de vue moral, l'indissolubilité du mariage, le précepte de la chasteté, de la charité, de l'aumône, les conseils évangéliques, et enfin la rétribution future et définitive des bons et des méchants : tout cet ensemble d'institutions et de préceptes s'appuie directement sur le texte du Nouveau Testament.

Maintenant, ce texte contient-il toute la religion telle qu'elle existait à l'origine? N'y avait-il pas des points dogmatiques et disciplinaires confiés à la tradition orale, et qui n'ont point été mentionnés dans le texte inspiré? Tout indique que la doctrine entière n'a pas été confiée à l'écriture. Selon l'Évangile même, elle est confiée à un corps enseignant vivant auquel il n'est nullement prescrit d'écrire des livres. Les livres eux-mêmes n'ont point la forme d'un catéchisme ni d'une encyclopédie de la doctrine chrétienne. Ils sont écrits en diverses circonstances pour répondre à divers besoins de l'Église primitive. Ils font constamment allusion à un enseignement oral parallèle. Nous pouvons donc aux enseignements écrits de l'Évangile joindre, comme parties primitives et originales de la doctrine et de la liturgie chrétiennes, des enseignements traditionnels : tels sont la prière pour les morts, l'institution du dimanche substitué au samedi, les cérémonies du baptême, le baptême des enfants, etc... Tout ce fond de doctrines et de rites si considérable est exclusivement chrétien, sans aucune importation païenne.

Qu'est devenue maintenant dans l'histoire, cette reli-

gion déjà si parfaite et déjà si complexe à son origine? Elle s'est développée sous la forme de la grande et universelle Église qui se manifeste dans les conciles du IVe siècle. Puis, cette Église s'étant divisée en branches, le développement liturgique, doctrinal et hiérarchique s'est continué dans chacune d'elles, mais la branche principale et maîtresse a toujours été et est encore celle dont le chef est le successeur de saint Pierre et qui porte dans l'histoire à l'exclusion de toute autre et malgré des prétentions rivales, dont l'opinion publique chrétienne a fait justice, le nom d'Église catholique. Ce n'est pas le lieu de discuter la question de savoir si ce développement a été légitime; s'il a été voulu de Dieu; si les modification extérieures de l'organisation hiérarchique et du culte, si les formules dogmatiques plus précises, ont ou n'ont point altéré le christianisme primitif. La théologie catholique traite ces questions et ne manque pas d'arguments pour justifier les dogmes et les rites actuellement existants et montrer l'accord entre le présent et le passé. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit en ce moment. Il s'agit seulement de savoir si la religion catholique, telle qu'elle existe aujourd'hui, a été le produit d'un développement organique et vital du christianisme, développement spontané et se produisant sous l'action d'un principe interne, ou si elle est une œuvre composite, une pièce de marqueterie faite avec les morceaux de diverses religions, ou tout au moins une œuvre artificielle et savante, destinée intentionnellement à satisfaire à tous les instincts religieux de l'humanité et à gagner ainsi le cœur de l'homme.

Or il suffit d'un simple coup d'œil jeté sur l'histoire de l'Église pour reconnaître la fausseté de ces dernières hypothèses. On peut suivre l'histoire de chaque dogme

et de la plupart des cérémonies. Nulle part on ne trouvera qu'ils aient été empuntés à un culte étranger. On ne rencontrera aucun pape ni aucun concile qui ait eu la pensée exprimée par Max Muller, et dont un essai de réalisation a eu lieu dans l'Inde, celle de fondre et de mettre en harmonie les diverses religions. Partout on verra que la pensée des théologiens et des dépositaires de l'autorité doctrinale et liturgique a toujours été de conserver précieusement, pur de tout alliage, le dépôt de la tradition, de le mettre en lumière et d'en déduire les conséquences. Et s'il a pu arriver, comme le croient certains historiens, que vers le IVe siècle les évêques aient reconnu l'utilité, pour combattre l'éclat des fêtes païennes, de donner au culte un caractère plus brillant, c'est dans des institutions spécialement chrétiennes qu'ils en ont puisé les éléments. C'est le culte de la sainte Vierge et celui des martyrs qui s'est substitué à l'idolâtrie païenne. C'est à la suite du concile d'Éphèse traitant une question dogmatique purement chrétienne, que s'est produit le grand développement extérieur du culte de la sainte Vierge. Tout est donc chrétien dans cette croissance du culte, tout naît spontanément et vient du dedans.

Dès lors, lorsque nous voyons sortir de ces germes originaux et spéciaux de l'Évangile, une religion vraiment universelle, dans laquelle tout ce que contiennent les autres cultes se trouve reproduit d'une manière supérieure et avec une admirable harmonie, lorsque nous voyons cette œuvre traverser les siècles, grandir au milieu des obstacles, s'assimiler ce qui se trouve de bon partout, soutenir une guerre acharnée contre les excès et les passions, vivre de sa propre vie et rassembler dans un même ordre de sentiments des hommes de toute race et

de toute civilisation, ne devons-nous pas conclure que nous sommes en présence d'une institution vivante, soutenue par une force invisible et interne, et que c'est à cette force organisatrice qu'il faut attribuer l'harmonie des éléments religieux qu'elle contient? Sans doute cette force n'opérera pas seule. Elle s'associera aux forces inférieures pour les diriger, de même que la force vitale s'approprie les forces physiques et chimiques. Les instincts de l'humanité auront leur action propre au sein même de la vraie religion. La tendance à l'ascétisme, la tendance au culte d'objets visibles exerceront leur influence. Mais deux caractères distingueront la religion divine des œuvres humaines. D'une part, aucun de ces instincts, en ce qu'il a de bon, ne sera anéanti et supprimé d'avance. La vraie religion ne sera ni exclusivement ascétique comme celles de l'Inde, ni opposée comme l'islamisme au développement d'un idéal moral supérieur et d'un culte satisfaisant le cœur et l'imagination. D'autre part, les instincts de l'humanité seront partout gouvernés et dirigés par la force interne qui anime la religion, de manière à ce que ses principes fondamentaux restent les mêmes et que l'harmonie se maintienne. Or l'existence d'une telle puissance organique et vitale, évidente pour quiconque étudie le catholicisme, suppose une cause spéciale qui ne se rencontre pas ailleurs. Et du moment que l'œuvre produite par cette cause est destinée à élever l'humanité à un idéal sublime, qu'elle inspire des vertus héroïques et qu'elle prescrit l'adoration d'un Dieu parfait et créateur, n'est-il pas évident que cette cause n'est autre que cet Être parfait lui-même, la source de toute vie et le principe de toute perfection?

La nécessité de cette force interne, de ce principe de vie divine, apparaîtra avec plus d'évidence si nous consi-

dérons la résistance qu'une telle œuvre doit rencontrer. Il ne faut pas croire en effet que cette puissance de s'adapter à tous les bons instincts de l'humanité, en les mettant en accord entre eux, soit pour une religion une cause de popularité et de succès. Par le fait même qu'une telle institution est prête à répondre, d'une façon juste et modérée, à tous les besoins légitimes des cœurs, elle ne saurait satisfaire complètement chacun de ces besoins; elle est nécessairement obligée de résister à l'excès de chacune des tendances dont elle doit régler l'action. Nécessairement une telle religion se trouve en opposition et en guerre avec les exagérations de diverses sectes. Elle devra combattre l'idolâtrie, mais il lui faudra aussi faire face aux iconoclastes. Elle devra enseigner la nécessité absolue de la grâce, mais elle ne pourra pas céder à ceux qui veulent anéantir la nature et le libre arbitre. Elle prêchera l'abondance des miséricordes de Dieu, mais elle ne devra pas laisser oublier sa justice. Elle aura des formes de cultes répondant aux instincts des divers peuples du monde, mais elle devra les faire vivre en paix, obliger l'austérité des peuples du nord à supporter l'éclat joyeux des fêtes nécessaires aux méridionaux; elle encouragera et louera l'ascétisme et la vie contemplative si chers à certains peuples de l'Orient, mais elle ne devra ni combattre, ni décourager la vie active, le travail agricole et industriel, l'emploi de ces forces que Dieu a données à l'homme pour transformer le monde. Elle devra en outre, précisément parce qu'elle est cosmopolite et universelle, exciter la défiance des divers peuples et de leurs gouvernements. Cette universalité même, cette nécessité d'être adaptée à tous, est donc une faiblesse tout autant qu'une force, et ne saurait être considérée comme l'explication du succès et de la

durée d'une institution. Si l'on observe, en outre, qu'une telle œuvre a contre elle la coalition de tous les instincts pervers de l'humanité, qu'elle est obligée de lutter contre l'orgueil et la sensualité, dont elle est nécessairement l'ennemie, on comprendra l'absolue nécessité, pour la durée d'une telle œuvre, d'un principe de vie surnaturel et divin.

Il résulte de ces considérations que les ressemblances si nombreuses et si frappantes entre le christianisme catholique et les autres religions n'ont rien qui diminue le caractère divin de l'Évangile. Les éléments semblables en apparence de la religion divine et des œuvres humaines diffèrent par leur origine, par leur perfection, par l'harmonie avec laquelle ils s'accordent ensemble. Ces ressemblances extérieures ne détruisent pas l'originalité de l'œuvre divine : elles prouvent seulement avec quelle perfection cette œuvre est adaptée à tous les besoins légitimes de l'âme humaine. La religion divine, religion définitive de l'humanité, recueille en elle-même, ou plutôt produit de nouveau ce qui n'était qu'à l'état d'ébauche dans les religions antérieures.

IV.

Mais cette œuvre étant vivante doit être progressive.

Pour bien comprendre ce dernier caractère, essayons d'exposer la vue générale de l'histoire des religions qui résulte de ces études. Elle est très différente de la conception de cette même histoire que l'on trouve dans les écrivains de l'école traditionaliste. Cette école voulait voir partout le surnaturel, et ne reconnaissait de bon dans le paganisme que ce qui provenait de la révélation primitive. Pour elle la vérité et le bien ne se trouvaient

que dans le passé. L'histoire du paganisme était celle d'une continuelle décadence. Les quelques réformes que l'on y aperçoit ne pouvaient, si elles étaient réelles, provenir que d'une nouvelle infusion d'éléments surnaturels. De là l'idée d'attribuer la plupart des nouvelles religions à une influence juive. Enfin, dans l'histoire même du christianisme, cette école aurait voulu ne voir qu'une décadence et ne reconnaître aucun progrès, Dieu étant le seul auteur du bien et de la vérité, et l'homme ne pouvant que gâter l'œuvre divine.

Toute autre est notre conception de la nature humaine et de l'histoire des religions. Tout en admettant, conformément à la Bible, confirmée par certaines vraisemblances historiques, que la religion a eu une origine céleste, et que les premiers hommes ont reçu de Dieu même une initiation primordiale, nous croyons que cette révélation primitive a pu être très simple et très élémentaire, ne pas contenir de nombreux dogmes ni une liturgie compliquée, que ces éléments primitifs étaient destinés à grandir et à se développer, et que le christianisme n'était contenu qu'en germe et très obscurément dans ces croyances primordiales. A partir de ce moment, il y a une double évolution : l'une constamment progressive, celle de la vraie religion soutenue et guidée par l'Esprit-Saint, l'autre ayant des alternatives de progrès et de décadence, mais la décadence finissant par prévaloir, celle du paganisme. Chez les peuples où la religion primitive s'est déformée, les instincts religieux ont créé d'une manière naturelle et spontanée des formes et des institutions adaptées aux besoins de l'humanité, satisfaisant imparfaitement à quelques aspirations élevées, et se prêtant aussi à la satisfaction des passions. De grands hommes ont paru qui, sentant l'in-

suffisance et la corruption des cultes existants, en ont créé de nouveaux, se servant pour cela des anciennes traditions, mais s'appuyant aussi sur la raison et la conscience de l'homme, et sur ses instincts religieux que leur génie avait devinés. Ces œuvres imparfaites ont toujours été plus ou moins mêlées d'imposture, la communication avec le ciel étant le seul moyen d'obtenir la confiance des hommes en matière religieuse. Elles ont contenu un mélange de bien et de mal. Quelquefois on y voit l'ébauche grossière de ce que Dieu devait faire plus tard; mais ces éléments d'une vraie religion se trouvent isolés, dispersés, en opposition les uns avec les autres, impuissants pour le bien, sans force et sans stabilité. Les notions les plus sublimes se transforment tout d'un coup en grossières superstitions : l'idéal le plus élevé devient souvent, par une sorte de fermentation mystique, une doctrine basse et sensuelle.

Pendant ce temps la main de Dieu conservait comme dans un canal étroit et resserré, la doctrine pure du monothéisme. Cette doctrine semblait austère et froide; elle se réduisait à l'origine à un dogme à peu près unique, la souveraineté du Créateur; ce n'est que plus tard, vers l'époque de la captivité des Juifs à Babylone, que paraissent les grandes prophéties sur le Messie, sur le jugement dernier et les promesses relatives à la vie future et à la résurrection. Enfin, quand les temps fixés par la Providence sont accomplis, Dieu crée une œuvre nouvelle, une institution vivante. De la souche du monothéisme hébraïque sortent le dogme et la liturgie chrétienne; cette œuvre adaptée à l'humanité tout entière, contient en germe tout ce que le cœur humain peut désirer. L'Évangile renferme le plan d'une immense société hiérarchique liée par les sacrements. Ce

plan se développe dans le cours des âges, et la nouvelle religion, croissant comme le grain de sénevé de la parabole, finit par couvrir la terre et par produire une série d'institutions et de formes qui correspondent aux mêmes besoins auxquels cherchaient à satisfaire les religions païennes, mais qui satisfont d'une manière plus parfaite aux sentiments moraux, nobles et élevés, et se refusent à toutes concessions envers les passions basses et grossières. Cette œuvre vivante se soutient par sa force interne. Bien qu'adaptée à tous les besoins nobles de l'humanité, elle est mal reçue par les hommes; elle gêne leurs passions et les oblige à accepter un *idéal* sublime. Faite pour l'humanité entière, elle trouble les institutions locales et brise les barrières étroites des nations. Sans sa force interne elle ne résisterait pas à la conspiration qui se forme constamment contre elle.

Enfin, si nous regardons l'avenir, nous devons penser que cette œuvre, si elle est réellement divine, subsistera autant que l'humanité, malgré les attaques dirigées contre elle, et que les religions humaines au contraire périront au fur et à mesure que les progrès de la science et de l'histoire mettront en évidence la faiblesse de leur doctrine et les vices de leur origine. La vraie religion est donc dans l'avenir l'héritière naturelle de tout ce qu'il y a de bon et de vrai, de tout ce qu'il y a d'honnêteté, de croyance sincère et de religion véritable dans les religions humaines. Malheureusement il y a aussi dans l'homme le mal, l'amour de l'erreur, les passions qui ne veulent pas se laisser contenir, l'orgueil qui rejette toute autorité. La ruine des fausses religions, ruine qui peut être tardive, mais qui arrivera un jour, comme une invincible logique l'exige, doit donc produire, en face de la vraie religion qui en recueillera tout le bien, une

puissance directement irréligieuse, toujours croissante et ennemie mortelle de la religion divine.

Telle est la vue générale de l'histoire des religions, qui résulte des idées que j'ai exposées. Cette vue est-elle exacte et conforme aux faits?

En ce qui concerne le passé, l'exposé que nous avons fait dans cette série d'études de l'histoire des diverses religions est la justification de nos assertions. Il est certain que tous les cultes païens qui n'ont pas disparu sont dans une profonde décadence, et ne peuvent pas soutenir le grand jour de la civilisation et de la science moderne. Il est certain que l'islamisme a un idéal moral trop bas et une base trop peu rationnelle pour être autre chose que la religion de peuples demi-barbares. Il est certain que la religion catholique, bien que venue tardivement, contient ce qu'il y a de bon dans les autres religions.

En ce qui concerne le présent, nous pouvons affirmer, quoi qu'en disent les adversaires de l'Église et malgré les inquiétudes de quelques-uns de ses adhérents, qu'elle est encore pleine de force et de vie, et que ce que ses ennemis prennent pour des signes de décadence et de vieillesse, est bien plutôt l'indice d'une transformation dans ses rapports avec la société. Les anciennes relations de l'Église avec les nations, l'appui que les lois civiles apportaient à la religion, le caractère social et national du culte, tendent par diverses causes à diminuer dans la plupart des contrées du monde, et cette ruine de certains appuis extérieurs et de certains usages entraîne nécessairement la diminution du nombre des fidèles. Mais cette force de la tradition et de la coutume, très grande en elle-même et dont la perte est très regrettable, n'est pas la seule force de la vraie religion. Ce sont les cultes païens, incapables de faire appel à la

raison et à la conscience, qui s'appuient ainsi exclusivement sur la coutume. Ce sont aussi les sectes séparées du tronc de l'Église qui, n'ayant plus de vie propre ni de principe doctrinal, étant par là même incapables de progrès, ne s'appuient que sur le passé et ne vivent que de traditions.

La vraie Église a des ressources que ne possèdent pas les autres cultes. Rien n'est ébranlé dans ses principes constituants. L'infaillibilité de son autorité doctrinale est plus respectée que jamais. Elle a resserré en ce siècle le lien de son unité. L'efficacité de ses sacrements est l'objet d'une confiance qui semble croître de génération en génération. La croyance au surnaturel, dont les rationalistes annoncent la ruine prochaine, se manifeste avec éclat dans les lieux de pèlerinages où la prière demande et obtient des faveurs célestes que la science incrédule s'efforce vainement d'expliquer de manière à n'y voir que l'effet des causes naturelles. Si la foi traditionnelle des masses semble diminuer, la foi individuelle et personnelle, dont la production est le vrai but d'une institution religieuse, se manifeste avec une vigueur plus grande, et son caractère surnaturel apparaît avec plus d'évidence, précisément à cause des obstacles qu'elle doit vaincre. L'Église, dans sa faiblesse, continue à soulager les misères de l'humanité : les grandes œuvres de charité, les congrégations destinées à venir en aide par des dévouements héroïques aux plus cruels des maux de cette vie, n'ont peut-être jamais été plus florissantes que de nos jours. Abandonnée par les puissances sociales dans les pays où elle régnait autrefois, l'Église n'a pas perdu de sa fécondité et conquiert de nouvelles contrées. L'Église d'Amérique, l'Église catholique renouvelée de l'Angleterre, ont paru pour la pre-

mière fois dans le dernier concile œcuménique. Les missions lointaines ne se ralentissent pas et dans les contrées païennes le sang des martyrs continue d'être la semence de nouvelles chrétientés. L'Église attaquée de toutes parts est aux yeux même des hommes politiques une puissance avec laquelle il faut compter, et qui use à la longue les forces de ceux qui veulent la détruire. Sur le terrain de la science et de l'histoire, elle est encore en minorité, elle a contre elle le plus grand nombre des savants ; mais le nombre n'est rien dans une question de ce genre. Elle a de son côté ses propres savants, ses propres défenseurs, qui luttent contre ses adversaires et qui leur font face de toutes parts. La démonstration catholique forme un système puissant dont les incrédules eux-mêmes reconnaissent la force logique, qui cherche et qui trouve appui dans des faits incontestés, et ne craint pas les attaques de la critique historique. Rien dans tout ce rapide exposé n'indique une institution qui soit en décadence et sur le point de périr. Le présent comme le passé est donc conforme aux vues que nous venons d'exposer.

Quant à l'avenir, il y a des raisons de croire que nous marchons vers une séparation de plus en plus profonde entre une religion complète, conservant et résumant tout ce qu'il y a de bon dans les traditions religieuses du passé, et une complète et absolue irréligion. Les systèmes intermédiaires se dissolvent graduellement par la logique de leurs principes. Le protestantisme a longtemps prétendu être le véritable progrès religieux, et a voulu reléguer dans le passé le catholicisme, confondu avec le paganisme auquel il essayait de l'assimiler. C'était, disaient les protestants, vers un culte dégagé de toute forme et de toute autorité, mais pénétré de l'esprit

et des dogmes de l'Évangile, que devait tendre l'histoire religieuse de l'humanité.

Il serait difficile, à notre époque, de soutenir cette opinion. Les divisions croissantes du protestantisme, l'impossibilité dans laquelle se trouvent ceux des protestants qui veulent défendre les grands dogmes chrétiens, de formuler ces dogmes et de se séparer de ceux qui n'ont plus de chrétien que le nom, ont amené beaucoup d'esprits sérieux à reconnaître qu'on ne saurait voir dans le protestantisme une doctrine définitive, et qu'il ne saurait être qu'une transition entre la religion catholique et un rationalisme descendant graduellement jusqu'au déisme et même à l'athéisme. La critique biblique a porté un autre coup sensible à l'orthodoxie protestante. Le texte biblique, seule base de la foi selon cette doctrine, est maintenant attaqué et contesté dans beaucoup de ses parties. A défaut, pour défendre l'autorité de ce texte d'une autorité indépendante et appuyée sur une promesse divine, la foi à la parole révélée n'a d'autre appui et d'autre preuve qu'une discussion savante que les simples ne peuvent comprendre.

Le protestantisme ne pouvant avoir l'avenir pour lui, et se dissolvant par l'effet de ses propres principes, sera-ce le spiritualisme philosophique qui devra être sur les grands problèmes de notre destinée, la croyance définitive du genre humain? On l'a soutenu également et on peut lire dans les *Mélanges philosophiques* de Jouffroy toute une théorie de l'histoire des religions d'après laquelle le christianisme devait succéder au polythéisme et le détruire, pour ensuite céder la place à la philosophie, qui devait régner définitivement sur l'humanité (1).

(1) Jouffroy, *Mélanges philosophiques*. — De l'état actuel de l'humanité. — Du problème de la destinée humaine.

Mais depuis le temps où Jouffroy exposait cette théorie, les idées ont marché et le spiritualisme philosophique, mis en présence du panthéisme et de l'athéisme, s'est trouvé dans l'impuissance pratique de leur résister et de constituer une croyance efficace, capable de conserver à l'humanité ses espérances et à la vertu sa sanction. Cette faiblesse pratique du spiritualisme, privé de l'idée de révélation, pouvait être prévue. Nous avons déjà indiqué les motifs de cette infériorité de la philosophie sur les religions positives, et nous n'avons pas besoin d'y revenir (1).

Par l'effet de ces éliminations successives, la religion catholique reste la seule institution qui ait dans ses principes une force suffisante pour conserver et défendre les grandes idées de Dieu et de la vie future, si nécessaires à l'humanité. On peut donc supposer avec une certaine vraisemblance qu'un jour elle sera seule en présence de la complète irréligion. Sans doute ce jour est bien loin d'être arrivé; il y a encore, tant dans les cultes non chrétiens que dans les diverses sectes chrétiennes, une vitalité très grande; il peut y avoir encore bien des vicissitudes, bien des changements, et même des sortes de résurrections de cultes qui semblaient frappés à mort.

Mais, au milieu des incertitudes de cet avenir, au sujet duquel les prophéties seraient imprudentes, il y a cependant une vérité certaine. C'est que les principes faux finissent par porter leurs fruits : c'est que les hommes éclairés ne peuvent pas rester attachés toujours à une religion dont les fondements sont aussi fragiles que ceux de l'islamisme, ni à une forme de christianisme aussi peu stable en elle-même, aussi contradictoire et aussi

(1) Voir plus haut chapitre 1er.

différente du christianisme primitif que l'œuvre de Luther. Aussi, pendant que les religions qui ne reposent pas sur une base historique et logique solide seront constamment à l'état de changement, obligées souvent, à défaut de preuves, de s'appuyer uniquement sur le sentiment, et sans défense suffisante contre les négations de la critique incrédule, l'Église conservera la solution essentielle des graves problèmes de notre destinée et la défendra contre tous ses adversaires : elle maintiendra dans le monde l'idée de Dieu, de la vie future et la grande idée de la rédemption et du pardon. Elle aura seule une force suffisante pour résister en face à l'irréligion; sa ruine, si elle devait arriver, entraînerait celle de toute autorité doctrinale parlant au nom de Dieu, et par suite de toute croyance générale et efficace aux réalités invisibles. Elle sera donc dans tous les cas la dernière des grandes religions, comme elle est la plus parfaite. On ne peut pas supposer qu'elle périsse, sans que toutes les nobles croyances s'écroulent avec elle, ni qu'elle soit jamais remplacée par une autre institution religieuse.

Telle est donc la vue générale de l'histoire des religions qui nous semble la plus conforme aux faits historiques. A partir de l'origine de l'humanité, la vérité religieuse, conservée par un petit nombre d'hommes, se sépare des erreurs qui ne sont que les altérations de cette vérité. La vérité et l'erreur se développant toutes deux dans le cours des siècles, il existe une double évolution religieuse (1) : l'une, celle de l'erreur, consistant dans des changements et des révolutions perpétuelles, dans des progrès et des ruines qui se succèdent alternativement, ou dans des états de décadence qui peuvent

(1) Voir la note 7 à la fin du volume.

durer pendant des siècles nombreux sans qu'il y ait aucun retour vers le bien et l'idéal : l'autre, celle de la vraie religion, étant un progrès lent, mais continu et perpétuel, ou bien une série de renaissances et de résurrections, mais sans interruption complète du progrès. Le judaïsme des derniers siècles est un progrès sur la religion de Moïse, comme celle-ci sur la religion des patriarches. Le christianisme, nouvelle effusion de l'Esprit-Saint, est un progrès immense, et dans l'Église même il y a, de l'aveu des grands docteurs, un progrès dans la connaissance de la vérité; il peut aussi y avoir, si les chrétiens le veulent, un progrès de l'amour, de la foi, et par suite une extension plus grande de l'action de la vérité dans l'univers. Ce progrès des effets de la religion est subordonné au bon usage de la liberté humaine. On se demande souvent pourquoi il y a encore tant de païens dans le monde dix-neuf siècles après l'Évangile. Ne pouvons-nous pas dire que la faute en est aux chrétiens qui n'accomplissent pas leurs devoirs, ne vivent pas conformément à leur foi, et, au lieu de travailler à la gloire de Dieu, sont souvent cause que l'on blasphème son nom? Le progrès aura lieu cependant, parce que Dieu est fidèle à ses promesses; mais il sera plus lent et moins complet si les hommes ne coopèrent pas à l'œuvre divine. Chacun de nous a sa part dans la grande œuvre de la propagation de la vérité; chacun a sa part de travail; chacun aussi aura sa part de gloire dans la victoire définitive du bien.

V.

Terminons ici cet exposé; nous croyons avoir justifié nos assertions primitives, à savoir que la religion ca-

tholique satisfait d'une manière plus universelle qu'aucune autre aux instincts religieux des hommes, et, par suite qu'elle contient ce qu'il y a de bon dans les autres religions, qu'elle établit entre ces divers éléments une parfaite harmonie, qu'elle produit cette merveille par une force vitale interne, et enfin que cette institution vivante et harmonieuse est progressive, perpétuellement jeune, et doit durer autant que l'humanité.

Que deviennent, si ces assertions sont fondées, les objections tirées des ressemblances entre toutes les religions? N'est-il pas évident que cette institution vivante, animée par une force interne spéciale, est par elle-même une individualité tout à fait originale, quelle que soit la ressemblance extérieure et partielle que la religion ainsi formée puisse avoir avec les autres? N'est-il pas vrai que les ressemblances se tournent en preuves et que leur harmonie devient une marque de la transcendance de cette religion sublime qui rassemble tout en elle, et un signe incontestable de l'action d'une cause supérieure qui ne peut être que la puissance divine en elle-même?

Il existe néanmoins, nous l'avons remarqué, une autre démonstration plus claire, plus simple, plus accessible à tous les esprits, de cette divinité exclusive du christianisme. C'est celle qui résulte des différences précises et distinctes qui existent, sur un grand nombre de points, entre la religion de l'Évangile et toutes les autres. C'est par la recherche de ces caractères spéciaux de la transcendance du christianisme que nous terminerons la série de nos études sur l'histoire des religions.

CHAPITRE X.

LES CARACTÈRES SPÉCIAUX DE LA TRANSCENDANCE DU CHRISTIANISME.

Le christianisme, comparé dans son ensemble aux autres religions, s'élève infiniment au-dessus d'elles par son adaptation plus parfaite aux besoins du cœur humain, et par ce principe intérieur de vie qui ne se trouve nulle part ailleurs. Mais l'étude des caractères spéciaux qui sont propres au christianisme fournit en faveur de la divinité de cette religion des arguments plus clairs et plus convaincants. Il serait trop long d'examiner tous les éléments de la religion chrétienne qui n'ont pas d'analogues dans le paganisme ou qui diffèrent de leurs analogues. Nous nous arrêterons aux cinq principaux : la préparation prophétique du christianisme et sa situation dans l'histoire; la doctrine chrétienne sur Dieu et l'homme, d'où résulte cette disposition de l'âme spéciale que l'on peut nommer l'esprit chrétien; la vie du fondateur du christianisme; ses miracles; la conversion du monde romain au christianisme.

I.

La prophétie, l'un des caractères spéciaux de la religion juive, a pour analogue dans les religions païennes la divination et les oracles. Mais la distance entre la prophétie juive et ce qui lui ressemble dans les autres cultes

est immense. Les oracles et les présages ont certainement joué un grand rôle dans les croyances et les préoccupations des païens. Nous ne pouvons savoir, à la distance où nous sommes, quelle a été la part de l'imposture chez les prêtres et celle de l'illusion chez les fidèles dans la croyance à ces moyens de découvrir l'avenir. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que cette croyance n'a jamais été confirmée d'une manière frappante par l'accord entre une prophétie authentique et un grand événement historique. Nous pouvons sur ce point mettre au défi les défenseurs de l'égalité de tous les cultes, de citer une seule prophétie païenne de quelque importance qui ait été vérifiée par l'événement. Les quelques exemples de prophéties qui nous sont cités par les auteurs païens sont si équivoques, qu'on ne sait s'il faut attribuer l'accord entre la prophétie et le fait au hasard ou à l'imagination.

L'ensemble majestueux des prophéties bibliques nous présente un tout autre spectacle. Là, c'est pour ainsi dire un peuple entier qui prophétise, et c'est le même peuple qui conserve et garantit l'authenticité de ses prédictions. Toute l'histoire d'Israël est dominée par une seule idée, celle du Messie. Un homme doit venir. Cet homme, né de la race de Juda, doit renouveler la face du monde, et établir le culte du Dieu d'Israël (1). Il doit y établir un royaume qui s'étendra d'une mer à l'autre, et qui ne sera jamais détruit (2). Tous les rois de la terre doivent se prosterner devant lui, et toutes les nations doivent le servir. Considérée sous cette forme générale, l'idée messianique correspond exactement à la venue du

(1) Isaïe, LX, 2.
(2) Ps. 71.

Christ, à l'établissement du culte monothéiste dans l'univers connu des Juifs et à la fondation de l'Église. Elle pouvait aussi s'appliquer, il est vrai, à un royaume temporel, et on comprend que certains passages des prophéties aient été interprétés dans le sens d'une domination temporelle d'un roi juif sur l'univers, d'un empire juif semblable à ceux des Assyriens, des Perses et des Grecs, et surtout à l'empire de David et de Salomon dont la gloire vivait dans toutes les mémoires. Mais d'autres textes montrent qu'il s'agit d'un empire spirituel, d'une domination sur les consciences, d'une religion nouvelle, d'une alliance différente de celle qui avait été contractée entre Moïse et l'Israël des temps antiques (1), d'un sacerdoce auquel seraient appelés les étrangers (2), de la conversion des païens au culte de Jéhovah, de la destruction des idoles (3). Le Messie est un roi, mais il doit être plein de douceur (4), il doit souffrir et mourir et être rejeté par son peuple (5).

Sans doute, avant l'événement, ces prophéties étaient très confuses et sujettes à bien des interprétations, mais après l'événement leur sens est clair, et il est évident que la fondation du christianisme correspond très exactement à ces visions de l'avenir consignées dans les livres des prophètes.

N'est-ce pas une idée très singulière chez un peuple exclusif, ennemi des étrangers et attaché à son culte national, que celle d'une religion nouvelle, universelle, devant succéder au culte fondé par Moïse? N'est-ce

(1) Jérémie, XXXI, 31-35.
(2) Isaïe, LXVI, 21.
(3) Isaïe, II, 18.
(4) Isaïe, XVII, 3-4.
(5) Isaïe, LIII.

pas aussi une bien singulière ambition chez ce petit peuple, entouré de puissants empires où règnent des cultes majestueux, que cette conception d'une religion universelle dont Israël serait le centre? On comprend que l'idée d'une religion universelle ait pu naître dans l'Inde. Séparés du reste de l'univers, les Aryas de l'Inde pouvaient croire qu'ils étaient la meilleure et la plus puissante partie du genre humain : leur cosmologie ne connaît en dehors de la terre sacrée arrosée par le Gange qu'une ceinture de régions barbares. Mais que des juifs aient conçu l'idée de ramener à un culte unique l'Égypte, l'Assyrie, la Phénicie, les Perses et les Grecs, cela est très singulier. Ce qui est plus singulier encore et contraire aux coutumes de tous les peuples, ce sont ces reproches si sévères et si multipliés adressés par les prophètes à leur nation, à ses chefs, aux princes comme au peuple; c'est cette menace de réprobation contre le peuple d'Israël, constamment placée en face des brillantes promesses du règne du Messie. Lors donc que nous voyons cette prophétie d'une rénovation religieuse, dont un juif doit être l'auteur, s'accomplir avec la grandeur et l'éclat qui ont accompagné le triomphe du christianisme dans l'empire romain, lorsque nous voyons s'accomplir en même temps d'une manière terrible les menaces des prophètes contre le peuple choisi, ne devons-nous pas reconnaître que la conception de l'idée et son accomplissement se correspondent et doivent être attribués à une même cause? Or, quelle est la cause qui embrasse les siècles dans sa pensée, et peut annoncer ce qu'elle accomplira dans mille ans, si ce n'est la puissance divine?

Je ne m'arrête pas aux prophéties de détail, souvent très frappantes et dans lesquelles il est impossible de voir

ce que l'on supposerait en toute autre circonstance, une interpolation postérieure à l'événement, puisque les livres des prophètes ont pour gardiens les Juifs, qui n'ont pas voulu reconnaître Jésus-Christ comme le Messie. Mais la prophétie générale suffit et nous pouvons demander où et chez quels peuples il existe une série de documents prophétiques dont l'accomplissement soit évident et dont l'authenticité soit garantie par ceux mêmes contre lesquels ils témoignent. L'accord entre les deux Testaments, l'accomplissement des prédictions des prophètes, est donc un fait hors de toute proportion avec ce que l'on trouve ailleurs, un vrai signe de la transcendance de la religion chrétienne. Toutes les analogies, toutes les ressemblances s'évanouissent devant la majesté d'un si grand fait (1).

Ce signe est d'ailleurs inimitable, car, grâce à cette union des deux Testaments, le christianisme, tout en étant une religion nouvelle, plonge profondément ses racines dans le passé. Il apparaît dans l'histoire à une date connue, avec ses preuves spéciales appuyées sur des témoignages contemporains, et il remonte en même temps par Moïse et Abraham jusqu'à l'époque obscure où l'histoire se perd partout dans la légende; et là même il nous fournit sur l'origine de l'humanité, à la place des cosmogonies insensées des autres peuples, un récit simple, que la vraie science ne dément en aucun point. Il peut donc légitimement prétendre remonter jusqu'aux premières origines, et en même temps il s'appuie sur des faits qui appartiennent à l'époque où règne la pleine lumière de l'histoire. Aucune autre religion ne réunit ces deux caractères; celles qui sont antiques ont une

(1) Voir Appendice, note 8.

origine fabuleuse, et celles qui sont récentes n'ont point d'ancêtres : les ancêtres qu'elles se forgent ne peuvent subsister devant l'histoire. Le christianisme au contraire nous montre sa généalogie, qu'aucun document historique contraire ne met en doute, et qui remonte jusqu'au premier homme. Il nous montre ses ancêtres plus rapprochés dans les juifs, qui subsistent sous nos yeux pour attester leur passé et conserver les prophéties. Il nous montre enfin sa propre naissance, attestée par les évangiles et confirmée par les annales de l'empire romain. Ici encore, nous pouvons demander qu'on nous présente quelque chose qui ressemble, même de loin, à une base historique si solide.

Passons au second caractère, tiré de la doctrine elle-même.

II.

L'idée du Dieu créateur, personnel, source de la justice et vengeur de la morale, est une notion commune aux trois religions : juive, chrétienne et musulmane. Le paganisme n'a fait qu'entrevoir cette notion. Les païens en général unissaient la notion de la morale à celle de la divinité; pour eux la morale venait d'en haut, du ciel; mais la puissance céleste, qui était chargée de punir le vice et de récompenser la vertu, était une puissance impersonnelle ou du moins un être tellement inflexible qu'il ne différait guère d'une loi abstraite. Les dieux personnels proprement dits étaient en général indignes du rôle de gardiens de la morale; car ils la violaient souvent eux-mêmes. Aussi, bien que les peuples polythéistes fussent très éloignés de ce qu'on nomme aujourd'hui la morale indépendante, bien que l céleste fît

partie de leur croyance, c'était plutôt à une sorte de fatalité impersonnelle qu'ils attribuaient cette sanction. Dans le polythéisme grec, Zeus, souverain du ciel, semble quelquefois soumis à la Moïra, à la fatalité vengeresse, et quand il semble indépendant, seul juge des hommes, il prend alors quelques-uns des attributs de cette fatalité, et ses décrets ont quelque chose de nécessaire et d'inflexible. Il en est de même de la société des grands Dieux de l'Olympe, considérés collectivement comme le principe de la justice; c'est un tribunal juste, mais inflexible. L'idée d'expiation pour le crime se rencontre sans doute dans les cultes païens; mais cette expiation n'est pas en général le moyen d'obtenir le pardon d'un être personnel; c'est un moyen de réparer les effets de la faute, de purifier l'âme par certains actes qui ont par eux-mêmes une vertu spéciale. En somme, la morale païenne, quoique venant d'en haut, a généralement un caractère impersonnel. Elle n'existe même qu'à cette condition, l'intervention personnelle des dieux païens introduisant soit une cruauté capricieuse, soit une indulgence sans motif à la place de la loi du devoir. La faute n'est pas l'offense contre un Dieu vivant : l'expiation n'est pas un pardon résultant de l'amour ou de la miséricorde.

Je parle ici d'une manière générale et d'après une vue d'ensemble du paganisme. Je reconnais qu'il y a certaines exceptions, que certains hymnes de l'Inde ancienne et certains psaumes assyriens contiennent l'idée du pardon analogue à l'idée chrétienne. Ces fragments des traditions primitives, ces manifestations des instincts du cœur humain ne sont cependant qu'exceptionnels, et en général la morale païenne a un caractère impersonnel. Son principe est admirablement dépeint par Pindare : « Reine de toutes choses mortelles et immortelles, la loi

(νομος) établit d'une main toute puissante la contrainte suprême de la justice (1). » Chose étrange même, la morale la plus pure du paganisme, la morale bouddhique, est jointe à l'absence complète de la notion d'un Dieu personnel, et à l'idée d'une sanction absolument nécessaire et fatale.

Le Dieu unique, qui récompense les bonnes actions, qui hait le mal et qui le punit, mais qui pardonne au pécheur, n'est connu clairement que dans les religions monothéistes. C'est dans ces religions que la morale s'identifie avec la volonté du Créateur, et la faute avec l'offense envers un Être infiniment bon. Néanmoins cette idée du Dieu personnel, source de la morale, prend un caractère plus précis, plus clair et plus profond dans le christianisme par l'idée de la rédemption. Ici, je n'ai pas l'intention de traiter des mystères chrétiens eux-mêmes. Ces mystères sont les objets de la foi, et ne peuvent en être les preuves que d'une manière très indirecte. Sans doute la théologie des mystères chrétiens est une œuvre originale, distincte, quoi qu'on en dise, de toutes les idées analogues des religions et des philosophies étrangères, et son existence est à elle seule, aux yeux des croyants, un des traits distinctifs de la vraie religion. Mais ces doctrines, si belles et si touchantes pour ceux qui ont la foi, sont pleines d'obscurités et d'apparentes contradictions. Ce sont des lumières pour ceux qui croient, mais ces lumières éblouissent et effraient les yeux de ceux du dehors. Ce que je veux seulement indiquer ici, c'est une notion plus accessible à la raison. C'est le caractère particulier du Dieu chrétien que ces mystères sont destinés à manifester. Or il résulte du mystère de la Ré-

(1) Pindare, éd. Boiss. Fragment, p. 299.

demption qu'il y a entre le Dieu personnel et la morale proprement dite, la morale tout entière, la morale individuelle et intime aussi bien que la règle extérieure du devoir, un lien extrêmement étroit. Le Dieu chrétien est l'ordre moral vivant, la sainteté personnifiée. L'ordre moral lui est tellement uni et tellement cher, qu'il sacrifie son Fils pour réparer la violation de cet ordre. Mais en même temps ce Dieu est l'amour même, l'amour vivant. Il aime ses créatures coupables au point de sacrifier l'objet unique de ses complaisances suprêmes pour pouvoir leur pardonner sans que sa justice soit blessée, sans que sa sainteté reçoive la plus légère atteinte, sans qu'il puisse être accusé de la plus légère connivence pour le mal. Le Dieu chrétien est donc à la fois la justice vivante et la miséricorde vivante, la sainteté immaculée et l'amour avide de sacrifice. Tous ces attributs, manifestés dans les mystères, sont conformes à la saine philosophie. Une fois qu'ils sont connus, ils s'accordent pleinement avec l'idée de la perfection absolue de l'Être suprême. Mais la philosophie n'a jamais découvert ces richesses cachées de la nature de l'Être infini : elle ne peut ni les inventer ni les démontrer. A plus forte raison est-elle incapable de les manifester d'une manière populaire et de leur faire exercer sur les âmes une action efficace.

L'islamisme, qui a rejeté les mystères chrétiens, a par là même perdu cette admirable notion de Dieu absolument saint et infiniment miséricordieux. Le Dieu musulman est sans doute appelé le Dieu saint; il est considéré comme juste et comme chargé de punir le mal. Il est appelé à tout instant dans le Koran le clément, le miséricordieux ; mais l'affirmation de ces attributs divins, écho de la tradition chrétienne, n'est dans l'islamisme qu'une formule sans vie dont le sens est tout différent

de celui qu'ont les mêmes paroles dans les prophètes et dans l'Évangile. La conception populaire et pratique du Dieu de l'islamisme est tout autre que celle du Dieu chrétien. Allah ressemble à un grand calife très puissant qui tient avant tout à ce que son autorité exclusive soit respectée; à ses yeux le plus grand crime, presque le seul inexpiable, est d'associer une créature au créateur. Puis il maintient un certain ordre entre ces créatures et les oblige à vivre en paix sans se faire tort. Enfin il est bon et généreux, mais il a ses favoris auxquels il distribue les biens de la terre. Quant à la sainteté intime personnelle, à la pureté du cœur, elle lui est à peu près indifférente; et il est d'une indulgence extrême, sans qu'il lui en coûte comme au Dieu chrétien; le pardon lui est facile, parce qu'il ne se sent guère offensé (1). L'idée du Dieu vraiment saint et miséricordieux sans que sa sainteté soit diminuée est donc une idée propre aux prophètes juifs et au christianisme.

A cette idée en correspond une autre du côté de l'homme. L'homme est libre, il peut et il doit faire le bien par sa volonté. Mais il a besoin d'un secours supérieur; ce secours lui est offert et lui est toujours accordé quand il le demande. La doctrine de la grâce, se rattachant à celle de la rédemption, établit l'homme dans une dépendance très grande de Dieu au point de vue moral : elle lui laisse cependant la pleine responsabilité de ses actes et le pouvoir de disposer de sa destinée. Il est

(1) Palgrave, dans son voyage en Arabie, raconte qu'il interrogea les musulmans wahabites sur la gravité relative des diverses fautes. « Quel est, leur dit-il, le plus grand péché? — C'est d'associer une créature au Créateur. — Et le second? — C'est de fumer. — Et le vol, l'adultère, l'assassinat? — Dieu est miséricordieux, » répondit l'Arabe.

facile de comprendre quelle puissance ces croyances donnent aux mobiles élevés qui poussent l'homme vers le bien. Au nom d'un Dieu qui s'est sacrifié, on peut demander à l'homme les plus grands sacrifices ; et si la force lui manque, au nom du dogme de la grâce, on peut lui promettre cette force comme devant lui venir d'en haut, pourvu qu'il la demande.

Ce sont ces principes qui permettent à la morale chrétienne d'être plus élevée que toute autre morale et en même temps de rester pratique et à la portée de l'homme. C'est grâce à ces dogmes que l'on évite à la fois le stoïcisme, qui demande à l'homme plus qu'il ne peut faire et qui détruit les affections, et les doctrines indulgentes qui laissent se développer la nature en abaissant l'idéal au niveau de la vie vulgaire de la masse des hommes. Ce sont ces mêmes doctrines qui abaissent l'orgueil, en mettant toujours l'homme en présence de la perfection divine incarnée, et en l'obligeant à compter sur un secours supérieur. N'y a-t-il pas là un caractère unique et incomparable, un véritable trait de transcendance de la doctrine chrétienne?

Les conséquences pratiques de cette idée ne sont pas moins frappantes. C'est en effet grâce à cette notion du Dieu saint et juste, mais plein d'amour, et de l'homme, libre, mais ayant besoin d'un secours divin et pouvant l'obtenir, que le christianisme a pu établir dans l'humanité certains préceptes de morale qui n'ont pu être proclamés ailleurs, si tant est qu'ils l'aient été, que comme un idéal irréalisable. Les deux plus notables de ces préceptes sont la loi de la continence et celle du pardon des injures. La loi rigoureuse de la chasteté sous ses deux formes, celle de la continence absolue et celle du mariage unique et indissoluble, est le principe des mœurs

chrétiennes. Si cette loi n'est pas appliquée universellement, elle subsiste néanmoins partout où l'Évangile règne comme règle de mœurs, et en fait il y a toujours une partie des populations chrétiennes qui s'efforcent de la suivre. Or cette loi était à peu près inconnue dans le paganisme. On trouvait sans doute la monogamie à Rome, mais avec une liberté complète de mœurs pour les hommes. On trouve l'éloge et le conseil du célibat chez certains peuples, mais c'est un célibat volontaire pour quelques-uns et non une loi universelle. En général, dans les pays païens et musulmans, outre la permission de la polygamie et du divorce, il y a en principe une complète tolérance pour les désordres de mœurs qui ne troublent pas l'ordre extérieur du foyer de famille. Le principe contraire ne prévaut que dans les pays chrétiens. On sait quels efforts il a fallu à l'Église catholique pour maintenir l'application de la loi de la monogamie aux souverains, en empêchant l'établissement légal en Europe des sérails qui sont la coutume universelle des pays non chrétiens.

La loi du pardon n'est pas moins difficile à pratiquer, à cause de son opposition apparente avec le sentiment de justice qui est si puissant sur le cœur de l'homme, surtout quand la justice s'unit à l'intérêt. C'est encore cependant un des principes rigoureux du christianisme. Le Bouddha semble avoir entrevu cette loi, mais il l'a proposée comme conseil et non comme précepte absolu.

L'ensemble de ces diverses idées et de ces divers préceptes constitue cet état moral distinct de tout autre, que l'on peut appeler l'esprit chrétien. Être chrétien, c'est croire à un Dieu à la fois juste et miséricordieux qui hait le mal et qui pardonne au pécheur; être chrétien, c'est aimer ce Dieu d'un amour personnel, plus que ses parents

et ses meilleurs amis; être chrétien, c'est avoir horreur de toute violation de la loi de la continence, non par un sentiment d'orgueil, mais par un principe religieux, et par conséquent détester les fautes cachées aussi bien que celles qui font scandale. Être chrétien, c'est aimer tous les hommes, même ses ennemis, c'est renoncer à la vengeance, c'est conserver la paix dans son cœur avec tous, bien qu'on soit obligé de les combattre au dehors. Être chrétien, c'est sentir sa pleine dépendance de Dieu et lui rapporter la gloire de ses bonnes actions, et, en même temps, conserver la pleine responsabilité de ses actes, attendre la récompense méritée et craindre le juste châtiment. Or cet idéal chrétien ne se trouve nulle part dans les autres religions. En vain essaierait-on de le construire de pièces et de morceaux en réunissant quelques textes isolés de certains philosophes. On ne trouvera aucun pays en dehors de ceux qu'éclaire l'Évangile où cet idéal soit proposé et prêché universellement comme règle de morale, où il y ait des hommes qui cherchent à le réaliser et qui y parviennent avec une fidélité plus ou moins grande, mais réelle et sincère.

La conception des rapports moraux entre le Dieu unique personnel et sa créature, avec toutes ses conséquences morales, peut donc être considérée comme le trait distinctif du christianisme. Non seulement on ne trouve rien d'égal dans les autres cultes, mais on ne trouve rien d'analogue, et la ressemblance générale de toutes les religions, que nous avons constatée et expliquée, ne se manifeste plus ici. L'esprit chrétien n'appartient qu'à la vraie religion : il en est comme l'essence propre, originale et inimitable.

J'arrive maintenant aux caractères relatifs à l'origine de la religion et avant tout à la vie du fondateur.

III.

Le trait particulier de la vie de Jésus-Christ, telle qu'elle est racontée dans l'Évangile, c'est l'union de la perfection de l'idéal avec la pleine réalité historique. En règle générale, chez tous les hommes, ces deux éléments sont séparés. L'imagination, la poésie, l'admiration idéalisent les êtres, mais en corrigeant leurs défauts réels et en leur ajoutant des vertus qu'ils n'ont pas possédées. Dès que l'on passe de la fiction à l'histoire, on retrouve les imperfections de la nature humaine. Nous pouvons appliquer cette règle à tous les personnages de l'histoire, sans crainte de la voir démentie. Mais puisqu'il s'agit du fondateur d'une religion, nous nous bornerons à l'appliquer aux quatre fondateurs de cultes dont nous avons étudié l'histoire : Zoroastre, Bouddha, Confucius et Mahomet.

Sur Zoroastre, comme nous l'avons montré, nous ne savons rien d'historique. Il se perd entièrement dans la légende, il n'y a donc pas lieu d'en parler; ses vertus et ses qualités ne nous apparaissant qu'au milieu des nuages de la mythologie : nous ne pouvons dire s'il a été tel que ses sectateurs l'ont décrit; nous ne savons même pas s'il a existé.

Bouddha a certainement une réalité plus grande. Son époque est à peu près certaine, et sa personnalité, qui joue un si grand rôle dans son œuvre, nous est connue dans ses grands traits. Mais combien il y a loin de cette notion générale à cette connaissance détaillée de la vie d'un homme qui serait nécessaire pour prononcer sur sa perfection morale! Les discours de Çakia-Mouni et les récits de sa vie n'ont qu'une authenticité très douteuse.

Chose singulière même, si nous devions en croire les livres singhalais qui sont destinés à exalter les vertus du Bouddha, nous y trouverions quelquefois la marque de ses défauts. C'est ainsi qu'il est raconté que, lorsque Bouddha était dans un jardin, cinq cents moines vinrent le trouver conduits par ses deux principaux disciples, et qu'il se fit un tel bruit lorsqu'il s'agit de les faire asseoir et de poser à terre leurs pots à aumônes, que le maître cria à Ananda : « Qui sont ces hommes qui font tant de bruit, comme des pêcheurs qui tireraient leurs filets ? » Ananda l'ayant averti de l'arrivée des étrangers, il ajouta : « Assemblez tout le couvent et dites aux moines qui se sont conduits comme des pêcheurs au filet de ne pas rester près du lieu où je me trouve. » Les moines étrangers se retirèrent assez irrités, et il fallut l'intervention du grand dieu Brahma et de l'un des principaux disciples pour que Bouddha se décidât à les recevoir (1). Les commentateurs s'efforcent de donner des raisons de la conduite du Bouddha, mais il est difficile de ne pas y voir un acte d'impatience assez déplacé. En tous cas il a gravement scandalisé ses disciples les plus intimes : l'un d'eux, dit la tradition, songea à le quitter; l'autre, pensant que Bouddha manquait à sa mission, se proposa de prendre sa place. Nous n'avons pas cité ce fait pour en tirer une conclusion directe contre la perfection morale du Bouddha, mais simplement pour montrer le travail d'idéalisation fait par ses disciples, car ce morceau est une sorte d'excuse ou d'explication d'une tradition relative à la conduite du maître. Quoi qu'il en soit, l'impossibilité de dégager le Bouddha réel du Bouddha dogmatique et légendaire est évidente et

(1) Spence Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 390.

suffit pour que nous n'ayons aucun motif d'admettre en Çakia-Mouni l'absolue perfection réalisée et vivant sur la terre.

Nous ne la trouverons pas non plus en Confucius, dont la vie est beaucoup plus historique, grâce au caractère du peuple chinois. Cette vie n'a rien d'héroïque ; c'est celle d'un honnête homme et d'un sage, ayant une ambition politique, innocente sans doute, mais qui diminue la grandeur de son caractère. Confucius ne se montre pas supérieur à la moyenne des honnêtes gens de tous les pays.

Reste Mahomet, le dernier venu, dont la vie est absolument authentique, surtout quand il s'agit des faits que mentionne le Koran. Mais, si nous trouvons ici la réalité historique, nous sommes certainement bien loin de l'idéal.

C'est donc une loi générale que sur la terre les hommes réels et vivants sont plus ou moins imparfaits, et que l'idéal absolu, quand il existe dans une biographie, est le produit de l'imagination de la postérité. Si maintenant nous lisons l'Évangile, nous voyons une grande, unique et sublime exception à cette triste loi. Jésus-Christ nous apparaît comme l'absolue perfection sans aucune tache, et en même temps il vit sur cette terre, nous savons où il est né et où il est mort ; nous entendons la voix même des témoins oculaires de sa vie, de l'apôtre qui a reposé sur son sein. Que la vie de Jésus telle qu'elle est rapportée par l'Évangile soit une vie idéale et surhumaine, c'est ce qu'il est inutile de prouver. Cela est inutile à l'égard des âmes simples et de bonne foi, que la lecture de l'Évangile ravit d'admiration et fait entrer dans cette stupeur qui, au dire du texte sacré, saisissait ceux qui approchaient du divin Maître et écoutaient les

paroles tombées de ses lèvres. Cela est également inutile à l'égard des contradicteurs qui, suivant l'exemple des pharisiens, trouveront toujours matière à critiquer dans la perfection même. Soit qu'on le contemple dans l'obscurité de sa vie de Nazareth, soit qu'on le voie parcourant les villages et les bourgades de la Judée toujours entouré par la foule et supportant sa grossièreté et son indiscrétion, soit qu'on écoute les entretiens si profonds et si touchants avec Nicodème ou avec la Samaritaine, soit qu'on entende tomber de sa bouche le sermon des béatitudes, partout c'est une simplicité jointe à une profondeur que rien n'égale. Ce n'est pas le sublime, c'est plus que le sublime; on entre, en lisant l'Évangile, dans cette région de calme qui est au-dessus des nuées et des orages; on est plongé dans la vérité parfaite, dans la paix sans nuages, dans la bonté sans limite. Quel trait de caractère que ce petit mot de l'Évangéliste : il ne fit point de miracles dans cette bourgade à cause de l'incrédulité des habitants; cependant il y guérit quelques malades! Quel trait encore que ces larmes de Jésus au moment où il allait ressusciter Lazare! Quelle profondeur dans ses réponses telles que celle où il dit de rendre à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu, confondant ses adversaires en même temps qu'il posait le principe des sociétés modernes! Quelle connaissance du cœur humain, quelle prudence surnaturelle dans le jugement de la femme adultère! Et dans sa passion, à quelle hauteur Jésus s'élève! Avec quelle indifférence pour la vie il parle à Pilate de la puissance qui lui a été donnée sur le Fils de l'homme! Comme il se tient à égale distance de la faiblesse qui se soumet au pouvoir et de l'esprit de révolte! Quelle douceur envers les faibles, quelle énergie en parlant aux hypocrites et aux

puissants de la terre! On comprend cette parole attribuée à Napoléon Ier, qui ne serait pas moins vraie lors même qu'elle ne serait pas authentique : « Je me connais en hommes; Jésus-Christ n'est pas un homme. »

Le Christ de l'Évangile est donc l'idéal, la perfection vivante sur la terre. Maintenant, cet idéal est-il une invention? Est-il le produit de l'action de l'imagination humaine sur une réalité inférieure et grossière? S'est-il formé à la manière des autres biographies plus ou moins idéales, telles que celle du Bouddha, ou la légende moderne de Napoléon? La simple lecture impartiale des Évangiles suffit pour répondre à cette question, indépendamment de toute étude critique. Les œuvres légendaires ont en effet leurs caractères propres qui se laissent aisément reconnaître. Or le Christ de l'Évangile est aussi clairement humain, vivant et réel, qu'il est évidemment parfait. Il n'est pas un instant où il ne touche le sol, où on ne le voie vivre au milieu d'hommes parfaitement réels et nullement idéalisés. Si le récit de la vie de Jésus-Christ était une création légendaire, il aurait fallu, pour donner à cette œuvre d'imagination, un caractère si grand de vraisemblance, une conformité si parfaite dans les détails avec les circonstances de temps et de lieu et les mœurs de l'époque, un art merveilleux, une habileté inimitable qu'il serait absurde d'attribuer aux auteurs des Évangiles.

L'accord des Évangiles est encore une preuve de la réalité de la figure idéale de Jésus-Christ. Quoi qu'on en dise, cette figure est unique et c'est le même Christ qui apparaît dans les quatre Évangiles. Si le Christ de saint Jean est plus profond, s'il manifeste plus complètement sa sagesse divine, il ne diffère cependant pas de celui des autres évangélistes. Ce sont des traits qui s'ajoutent

à d'autres traits, mais sans détruire les premiers. Or, comment expliquer cette identité, si chacun des évangélistes n'a eu devant les yeux le même type réel et vivant, c'est-à-dire le Sauveur lui-même? Écoutons sur ce point un appréciateur non suspect, l'auteur de l'*Émile :*

« Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un dieu. Dirons-nous que l'histoire de l'Évangile est inventée à plaisir? Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente, et les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ. Au fond, c'est reculer la difficulté sans la détruire; il serait plus inconcevable que quatre hommes d'accord aient fabriqué ce livre, qu'il ne l'est qu'un seul en ait fourni le sujet. Jamais des auteurs juifs n'eussent trouvé ni ce ton, ni cette morale, et l'Évangile a des caractères de vérité si grands, si frappants, si inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros (1). » Nous trouvons donc dans l'Évangile cette union, vainement cherchée partout ailleurs, de l'idéal et du réel. Évidemment c'est une œuvre divine. Dieu seul est assez puissant pour créer une œuvre parfaite.

Mais nous pouvons tirer de cette union du réel et de l'idéal en la personne de Jésus-Christ une conclusion plus vaste et plus importante. N'est-ce pas l'union de l'idéal et du réel qui est l'objet de la recherche de toutes les religions? N'est-ce pas l'absence de cette réalisation de l'idéal sur la terre qui produit ce vide de l'âme que les religions cherchent à combler? Or l'histoire du christianisme nous présente, à une époque déterminée de l'histoire, pendant un intervalle de quelques années, l'idéal absolument parfait, vivant sur cette terre. N'est-ce

(1) Rousseau, *Émile*, livre IV

pas la preuve que l'objet cherché par la religion est un objet réel? N'est-ce pas le signe visible sur la terre de l'idéal éternel et vivant dans le ciel, c'est-à-dire du Dieu personnel? N'est-ce pas cette perfection manifestée en chair qui sert de pont pour nous conduire à la croyance aux perfections invisibles, et n'est-ce pas aussi par l'amour du Christ que l'on arrive le plus facilement à l'amour de la perfection divine? N'est-ce pas ce que saint Paul explique lorsqu'il nous dit que le Christ est la splendeur de la gloire de Dieu et la figure de sa substance? Cette union de l'idéal et du réel, c'est le caractère propre de la Divinité, c'est le signe distinctif d'une religion monothéiste qui admet que la perfection existe en Dieu à l'état personnel. Jésus-Christ unissant dans sa nature visible ces deux éléments, qui semblent contradictoires, et qui le sont réellement dans l'ordre purement naturel, est donc non seulement un envoyé de Dieu, mais comme un signe et un sacrement qui contient et révèle la divinité tout entière et ses plus sublimes attributs. C'est un trait caractéristique et unique, propre au christianisme seul. Le christianisme est donc le seul point de contact de la perfection absolue avec la misère de l'homme, la seule vraie communication entre le ciel et la terre.

IV.

Ce que la vie idéale et réelle de Jésus-Christ prouve aux cœurs élevés et aux esprits droits, les miracles le prouvent à tous les hommes de bonne foi d'une manière plus claire et plus facilement intelligible. La preuve des miracles est une de celles auxquelles Jésus-Christ en appelle le plus souvent. Croyez à mes œuvres, dit-il, et ces œuvres sont ses miracles. Avant de quitter la terre,

il promet à ses apôtres qu'ils auront le pouvoir de faire des miracles, afin d'inspirer la foi à ceux qui les verront. Il est facile de comprendre le motif de cette importance attachée aux miracles visibles parmi les preuves de la foi chrétienne. C'est que les miracles donnent à la foi un fondement rationnel clairement explicable. Si réellement il y a eu des miracles éclatants, supérieurs à tous les autres faits surnaturels allégués en faveur des autres religions, si ces miracles sont donnés en preuve d'une révélation faite par le Dieu créateur, il est certain qu'il faut croire à cette révélation. Dieu seul est le maître de la nature, et s'il manifeste cette souveraineté, l'homme doit croire à sa parole. Cette preuve diffère des autres, de celle qui résulte de la beauté de la doctrine ou de la sainteté du fondateur, en ce qu'elle repose sur des faits extérieurs, précis et déterminés, capables d'être vus ou touchés par les témoins immédiats, capables d'être attestés comme tous les autres faits. Une fois de tels faits constatés, une fois qu'il est prouvé qu'ils sont l'œuvre du Dieu suprême, il devient raisonnable et logique de soumettre sa raison à l'autorité qu'ils appuient. De tels miracles sont semblables aux marques extérieures qui font connaître l'authenticité d'une pièce, au cachet ou au sceau qui garantit contre les falsifications. Si au contraire il n'y a pas de miracles visibles en faveur d'une religion, si l'on en est réduit aux preuves morales seules, l'illusion est plus facilement admissible. Les preuves morales sont affaire d'appréciation individuelle; les miracles sont des faits palpables et capables de frapper tous les esprits. Une religion sans miracles serait semblable à la lettre d'un souverain, dont le cachet et la signature auraient disparu et dont l'auteur ne pourrait être reconnu que par l'appréciation du contenu de la missive.

Il y aurait d'ailleurs présomption contre une religion monothéiste qui se prétendrait révélée et qui ne s'appuierait pas sur des miracles. Le Dieu créateur est en effet le maître de la nature; il a le pouvoir de faire des miracles. S'il se refusait absolument à user de ce pouvoir pour garantir une parole venant de lui, il serait vraisemblable qu'il n'a pas le dessein d'enseigner les hommes d'une manière exceptionnelle et surnaturelle, et qu'il les laisse éclairés par les seules lumières de leur conscience et de leur raison. Cette présomption serait plus forte encore et deviendrait décisive si à côté de cette religion il y en avait d'autres se prétendant établies par le même créateur et essayant de s'appuyer sur des preuves visibles. Nous devons donc attacher une grande importance à la preuve des miracles, et c'est à tort que certains apologistes et certains orateurs chrétiens lui donnent une place secondaire. Les miracles visibles sont comme les ossements et la charpente de la démonstration du christianisme; les preuves morales pourraient être comparées aux nerfs et aux muscles : sans ossements, les nerfs et les muscles seraient impuissants.

Ceci posé, si nous comparons le christianisme aux autres religions, au point de vue des miracles, nous arrivons au résultat suivant. En dehors du christianisme il peut se rencontrer certains faits surnaturels, mais ces faits ou sont peu éclatants, ou ne sont que très faiblement attestés. En outre la plupart de ces faits peuvent être expliqués sans avoir recours à la puissance du Créateur. Nous pouvons ranger parmi les faits équivoques et peu éclatants les miracles du paganisme proprement dit, les oracles de Delphes et de Memphis, les faits miraculeux attribués à Vespasien, et les faits magiques racontés par les missionnaires de l'extrême Orient. Il n'y a dans

tous ces faits rien qui soit comparable à la résurrection de Lazare, à la tempête apaisée, à la guérison de l'aveugle-né; il est difficile de savoir quelle est la part exacte d'illusion, d'imposture ou de surnaturel véritable qui s'y rencontre. La part du surnaturel, si vraiment il y en a une, est si faible, qu'elle peut être attribuée à un être spirituel quelconque, ange ou démon, aussi bien qu'au Créateur. Nous trouvons d'un autre côté dans certaines religions l'allégation d'un déploiement très grand d'une puissance surnaturelle. Tels sont les récits relatifs à Zoroastre et à Çakia-Mouni. Mais nous sommes alors sur le terrain de la légende pure, sans aucune base historique solide. Zoroastre est, comme nous l'avons vu, un personnage absolument légendaire; et quant à Çakia-Mouni, le récit fantastique de ses miracles est de plusieurs siècles postérieur à sa mort. Ces derniers miracles d'ailleurs ne sont point attribués à une puissance divine, mais à un pouvoir magique résultant, dans l'opinion des Hindous, de la sagesse et des vertus de Çakia-Mouni lui-même. Ce sont donc des miracles irrationnels, qui, fussent-ils réels, ne prouveraient pas la vérité de la doctrine bouddhique : car, de ce qu'un homme serait un puissant magicien, il ne s'ensuivrait pas qu'on dût croire à sa parole. Il n'y a d'ailleurs pas à s'occuper de faits si évidemment légendaires.

Si nous passons à l'Évangile, nous nous trouvons en face d'un spectacle tout différent. Nous rencontrons une série de miracles éclatants, accomplis à une époque et dans des lieux clairement désignés, en présence d'une foule nombreuse. Nous voyons des malades guéris par la seule parole d'un homme, ou même à distance par sa seule volonté, des morts ressussités, Jésus marchant sur l'eau et apaisant la tempête. L'explication naturelle de

tels faits est imposible. S'ils sont réels, leur éclat est tel, et tellement supérieur à celui des faits pareils qui ont été racontés dans d'autres circonstances, qu'il est impossible de ne pas les attribuer au Créateur lui-même. Il faut observer en effet que l'ensemble de ces faits évangéliques s'est accompli dans l'espace de trois années, et dans un pays qui n'est pas plus étendu qu'une province de la France. Que l'on compare ce récit évangélique avec les miracles les plus nombreux et les plus attestés des temps modernes, avec ceux en particulier qui sont allégués à l'occasion de certains pèlerinages, et on verra de suite quelle immense différence sépare l'une de ces manifestations surnaturelles de l'autre. Les faits surnaturels contemporains, quand ils peuvent être prouvés, sont capables de produire la conviction chez les personnes bien disposées; mais ils ne sauraient, comme ceux de l'Évangile, être la base d'un enseignement populaire et d'une prédication publique.

Toute la question, relativement aux miracles évangéliques, se réduit à un seul point : sont-ils suffisamment attestés? Le livre qui les raconte est-il l'œuvre de témoins assez rapprochés des faits pour qu'on ne puisse pas douter de leur exactitude et assez dignes de foi pour que l'on ne puisse pas les accuser d'imposture? Si cette question est résolue affirmativement dans le sens de la vérité des récits évangéliques, le christianisme a cause gagnée; car les faits évangéliques, mille fois plus éclatants qu'aucune autre série de faits de ce genre, ne peuvent être attribués qu'à une puissance qui dispose de la nature entière et qui est maîtresse de la vie et de la mort. Les miracles de l'Évangile sont d'ailleurs, par leur nature même, parfaitement adaptés à être la marque de la puissance divine. Ils ont pour but le soulagement des

maux de l'humanité, ou bien ils sont destinés directement à prouver l'autorité divine de leur auteur. Ils sont donc conformes à la sagesse et à la bonté du Créateur. Reste donc l'unique question : L'Évangile est-il authentique? Ses récits reproduisent-ils la parole de témoins oculaires, sûrs et dignes de foi?

On peut traiter cette question dans deux dispositions d'esprit différentes. On peut être d'avance convaincu que les miracles sont impossibles, que toute allégation de faits surnaturels est mal fondée et doit s'expliquer par la légende ou l'imposture. On peut au contraire croire à la possibilité générale des miracles, et n'avoir de doute que sur l'évidence réelle de ceux de l'Évangile. Ceux qui sont dans la première disposition d'esprit ont leur siège fait d'avance. Il y a dans leur esprit une donnée première qu'ils ne peuvent laisser ébranler; à savoir que les miracles évangéliques ne sont pas réels. La question pour eux est celle-ci : Comment ont pu être formés des livres attestant aussi clairement des miracles qui n'ont pas existé? Ceux qui admettent la possibilité des miracles posent la question autrement. Ils se demandent simplement, sans parti pris, sans idée préconçue, si les livres sont authentiques, si les témoins sont dignes de foi, si les miracles sont réels. Ils se tiennent prêts à adopter l'une ou l'autre alternative, selon qu'elle se manifestera à eux avec évidence par les règles ordinaires de la critique sur l'époque des livres, par les règles du bon sens sur la valeur des témoignages.

D'où vient cette différence d'appréciation? Elle vient d'un principe philosophique. Ceux qui *a priori* ne croient pas aux miracles sont athées, panthéistes ou naturalistes. Ils se croient certains d'avance qu'il n'y a aucune puissance supérieure à la nature capable d'accomplir

de telles œuvres. Ceux qui sont prêts à admettre les miracles, si les miracles sont prouvés, peuvent être de deux opinions. Ils peuvent être monothéistes ou sceptiques. S'ils sont monothéistes, ils savent qu'il y a un Dieu qui a créé le monde, et qui peut faire des miracles. S'ils sont sceptiques, ils ne savent rien sur l'origine du monde, mais la logique veut qu'ils acceptent, sans les contester d'avance, les faits que l'histoire leur présentera, puisqu'ils n'ont aucun principe qui leur donne le droit de les rejeter.

Ceci posé, voyons quels sont, relativement à l'époque de la rédaction des Évangiles, les résultats auxquels parviennent ces deux écoles. Les rationalistes, sauf quelques extrêmes, admettent que les trois premiers Évangiles ont été rédigés sous la forme où nous les possédons, à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne, soit 70 ans après la passion de Jésus-Christ. Ils considèrent l'Évangile de saint Jean comme rédigé 15 ou 20 ans au plus après la mort de cet apôtre, par ses disciples, soit 85 ou 90 ans après la passion de Jésus-Christ. Les critiques chrétiens qui admettent le surnaturel, et par conséquent ne considèrent pas comme une objection valable le fait que des miracles publics soient racontés par des contemporains, placent la composition des trois premiers Évangiles avant la ruine de Jérusalem, c'est-à-dire environ 30 à 35 ans après la Passion, et celle de l'Évangile de saint Jean un peu avant la mort de cet apôtre, c'est-à-dire 65 ans après la mort du Sauveur. On voit que l'écart n'est guère que d'une trentaine d'années, d'une génération d'hommes. Afin de bien comprendre ce que valent ces intervalles de temps, comparons-les à des intervalles contemporains. Trente-cinq ans, c'est l'intervalle qui nous sépare de la révolution de Février.

Soixante-cinq ans, c'est celui qui nous sépare de l'invasion de 1815. Quatre-vingt-dix ans, c'est le temps qui s'écoule depuis la première Terreur. Donc, si l'on admet l'hypothèse des rationalistes, nos plus anciens documents auraient, quant aux temps, la valeur d'un récit racontant un épisode de 1815, et l'Évangile de saint Jean celui d'un récit du temps de la Terreur. Si l'on admet l'opinion des critiques chrétiens, les trois premiers Évangiles correspondraient à un récit relatif à la république de 48, le dernier à un récit du moment de la Restauration. Remarquons maintenant quelle étroite chaîne de témoignages nous unit à des époques si voisines. Que de vieillards ont été témoins oculaires de la Restauration et même du premier Empire! Il n'est pas un homme de 40 ou 50 ans qui n'ait connu plusieurs témoins de la première révolution. Considérons, d'autre part, que l'Église chrétienne formait une société très étroitement unie, vivait d'une même vie, extrêmement attachée à ses traditions, recueillant avec la plus grande attention les moindres paroles attribuées au Sauveur. Songeons que les chrétiens étaient en hostilité et en contact avec les Juifs sur le théâtre même des miracles. Songeons que ces miracles étaient la preuve invoquée à tout instant par les apôtres pour démontrer que Jésus-Christ était le Messie, que ces miracles étaient considérés comme le fondement d'une foi qui allait jusqu'au martyre. Dans de telles circonstances, peut-on admettre que cette grande série de miracles ait été inventée et imaginée de toutes pièces? Peut-on admettre qu'une légende miraculeuse se soit formée tout entière en si peu de temps, sans être contestée, cette légende étant considérée comme preuve fondamentale de la nouvelle religion et par conséquent comme le pivot même de la discus-

sion ? Qui ne voit qu'une telle hypothèse est inadmissible, et que, même en concédant aux rationalistes une rédaction un peu tardive des Évangiles, l'attestation qu'ils donnent des faits miraculeux ne perdrait rien de sa force ? Ici encore d'ailleurs il y a une réponse plus simple. Qu'on lise l'Évangile de bonne foi, et qu'on lise encore une histoire légendaire quelconque, celle de Bouddha, ou la biographie récente de Mahomet, et que l'on compare. D'une part il y a une simplicité, une naïveté, un caractère évident de vérité; on sent qu'on entend la parole de celui qui a vu ce qu'il raconte. De l'autre côté, on est averti par la couleur même du récit qu'on est en présence d'une œuvre d'imagination.

Il est enfin une dernière série de miracles, ou plutôt un miracle suprême, entouré de plusieurs autres, qui est appuyé sur des preuves qui défient toute critique. Nous voulons parler de la résurrection de Jésus-Christ, de ses apparitions et de son ascension. Ces faits ont eu pour témoins les apôtres et un nombre considérable de fidèles, plus de 500, au dire de saint Paul. Il est vrai qu'ils ont été contestés par les Juifs et les païens. Mais quelle force particulière prend dans ce cas le témoignage apostolique ! Comme ces récits des apparitions du Sauveur sont naturels et simples ! Comme on voit se former graduellement la conviction des apôtres ! Quelle force leurs hésitations, leurs doutes, leur difficulté à croire donnent à leurs affirmations postérieures ! Et lorsqu'on songe que cette affirmation a été scellée de leur sang, et qu'elle a été si puissante qu'elle a produit dans des multitudes immenses la foi à un Dieu ressuscité, malgré les railleries des sages de ce monde, comment ne sent-on pas que la vérité seule a un tel pouvoir sur les âmes ? Ajoutons que, malgré leurs efforts, les ennemis de l'É-

vangile n'ont pu jusqu'à nos jours donner aucune explication plausible de la croyance des apôtres, ni même opposer à leur récit un récit admissible à un degré quelconque sur la fin de la vie de Jésus-Christ. S'il n'est pas ressuscité, qu'est devenu le corps de ce supplicié, et comment l'autorité qui l'avait condamné et avait scellé son sépulcre, se l'est-elle laissé dérober? S'il n'est pas ressuscité, comment ce condamné et ce vaincu a-t-il pu avoir des adorateurs? Les solutions de ce problème sont misérables. Tantôt c'est la femme fanatique dont parle Celse, qui, en croyant voir le Sauveur, a été la cause de la fondation du christianisme et du renouvellement de l'univers. M. Renan n'a pas craint, faute de mieux, de rééditer cette pauvreté par cette phrase : « La passion d'une hallucinée donne au monde un Dieu ressuscité. » D'autres ont imaginé une véritable imposture : Jésus-Christ ne serait pas mort de la crucifixion; il serait sorti vivant du tombeau, et se serait montré à ses apôtres; comme si les ennemis qui l'avaient poursuivi avec tant de haine avaient pu laisser échapper leur proie. La résurrection et l'ascension du Sauveur, ces faits si clairement attestés, sont le fondement inébranlable de la foi chrétienne. Notre croyance à la vie future repose sur le témoignage d'un homme qui a passé par la mort et qui est revenu sur la terre : c'est la preuve expérimentale par excellence. Tout à l'heure nous remarquions, dans la personne de Jésus-Christ, l'union partout ailleurs inconnue de l'idéal et du réel. Nous voyons maintenant que cette union, qui constitue la perfection, n'est pas un accident passager, que l'homme parfait est victorieux de la mort; qu'il possède, et par conséquent peut communiquer la vie éternelle et divine.

Trouvera-t-on maintenant quelque chose de compa-

rable dans les autres religions? Non : c'est vainement que l'on chercherait quelque chose de pareil. Tous les fondateurs de culte meurent comme les autres hommes : aucun n'ose prétendre être plus fort que la mort. A ce sujet, il me semble intéressant de citer un des traits de la légende de Çakia-Mouni. Il semble que l'auteur de cette légende ait senti combien il était peu raisonnable de supposer une sagesse et une puissance infinie dans un homme, et de lui laisser finir vulgairement sa vie comme un autre mortel. Il lui a semblé nécessaire à la dignité de Bouddha qu'il ne mourût que volontairement et par son propre choix (1). Voici le fait qui, dans la légende, précède immédiatement la mort de Çakia-Mouni. Le Bouddha, se promenant avec Ananda, son disciple chéri, lui dit un jour : « Ananda, celui qui est arrivé à la perfection de la sagesse peut, s'il le veut, vivre pendant une révolution entière du monde, c'est-à-dire des milliards d'années. Or, je suis arrivé à cette perfection de la sagesse. » Il répéta trois fois ces paroles, s'attendant à ce qu'Ananda le suppliât d'user de son privilège pour rester plus longtemps avec ses disciples et continuer à les instruire. Mais Ananda eut une distraction : le démon Mara lui suggéra des pensées étrangères. Il n'entendit que vaguement les paroles du maître et ne comprit pas son intention secrète. A quelque temps de là, un tremblement de terre se produisit, Ananda effrayé demanda l'explication de ce prodige. « C'est, lui dit Çakia-Mouni, que j'ai renoncé à l'existence et que je vais entrer prochainement dans le Nirvana. — Comment, s'écria Ananda tout en larmes,

(1) Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indou, p. 65 et suivantes.*

ô maître, vous allez nous quitter : mais nous ne sommes pas instruits, nous avons encore besoin de vous. Restez avec nous ! — Ananda, reprit Çakia-Mouni, il est maintenant trop tard pour me faire cette demande. Il fallait me la faire tout à l'heure, quand je t'ai déclaré que je pouvais, si je le voulais, passer avec vous le temps d'une révolution entière du monde. Maintenant mon sort est fixé d'une manière irrévocable. » Fatale distraction d'Ananda ! S'il eût été attentif, Çakia-Mouni vivrait encore, et sans doute nous serions tous bouddhistes. Mais, grâce à un piège du démon Mara, le maître de l'univers est mort à 80 ans, et ne songe pas à ressusciter, puisque, selon sa doctrine, la vie n'est qu'un mal. Ne semble-t-il pas que l'auteur de cette légende ait senti la nécessité d'expliquer le singulier dénouement de la vie de son héros ? Ne semble-t-il pas aussi que le Bouddha ait essayé vainement d'être ce que le Christ a été réellement, le vainqueur de la mort ?

V.

La conversion du monde par la prédication des apôtres a toujours été considérée comme l'une des preuves fondamentales de la vérité du christianisme. C'est un miracle d'une espèce particulière, un miracle historique. Le fait ne peut absolument pas être contesté : la discussion ne porte que sur sa valeur. Au moyen âge cet argument était considéré comme capital. C'était le seul réellement certain et indiscutable. La critique n'existant pas, il était impossible de s'appuyer raisonnablement sur les textes historiques et sur le récit de faits de détail. On n'avait aucun moyen de discerner les écrits authentiques des apocryphes. Aussi est-ce l'argument

dont se sert le Dante répondant aux questions de saint Pierre sur les fondements de la foi chrétienne. Le Dante ayant d'abord allégué les miracles, saint Pierre insiste et lui dit : Mais comment prouver que les miracles se sont vraiment accomplis? Le Dante reprend alors : Si le monde s'était converti sans miracles, sa conversion elle-même serait le plus grand des miracles (1). L'avantage de cet argument est qu'il repose comme le précédent sur un fait visible et sensible, sur une vérité historique : mais le fait est si vaste et si évident qu'il dispense de toute constatation fondée sur des documents spéciaux, de toute critique historique de détail.

C'est un fait qu'avant la quinzième année de Tibère il n'existait pas de chrétiens dans l'univers et que le paganisme régnait dans l'empire romain. C'est un fait qu'au temps de Constantin, près de la moitié de l'empire était chrétienne et que le christianisme était triomphant. C'est un fait que la croix du Sauveur, objet d'humiliation et de honte, supplice des esclaves, est devenue l'objet de l'adoration et de l'amour et le signe de l'honneur chez les peuples modernes. C'est un fait que les premiers apôtres qui ont prêché l'Évangile étaient des juifs, c'est-à-dire appartenaient à une race méprisée, et que tous, sauf un seul, saint Paul, étaient des hommes de basse condition et sans instruction ni éloquence. C'est un fait que la société romaine a combattu avec énergie la nouvelle doctrine, et qu'il y a eu d'affreuses persécutions. On a pu contester, à tort, mais avec quelque apparence de raison, la fréquence des martyres des premiers siècles, mais rien ne peut atténuer ce qu'ont eu d'épouvantable les persécutions de Dèce et de Dioclétien.

(1) Paradis, ch. XXIV, XXXIII à XXXVII.

Le fait est donc constant, et n'a besoin d'aucune démonstration.

Il ne s'agit que d'en mesurer la portée, afin de voir s'il est explicable par des causes humaines.

Pour cela, nous n'avons qu'à considérer, d'une part, les obstacles que cet établissement de la religion nouvelle devait rencontrer; d'autre part, les moyens apparents qui ont servi à l'accomplissement de cette grande œuvre. Puis, nous jetterons un regard sur l'œuvre elle-même et nous constaterons sa grandeur et sa vitalité merveilleuse.

Le premier obstacle que rencontrait la prédication des apôtres était le paganisme lui-même. Cette religion, si brillante dans ses formes, si bien adaptée aux besoins inférieurs de la nature humaine, était en possession depuis un temps immémorial de la foi des peuples. Si elle était moins puissante sur les classes éclairées, elle était considérée par les politiques comme une nécessité sociale absolue. La religion polythéiste pénétrait dans tous les détails les plus intimes de la vie; elle était assise au foyer de la famille sous la forme des Pénates, devant l'autel desquels brûlait le feu sacré, qui était lui-même une divinité : l'idolâtrie, en rendant les dieux visibles, avait donné à leur culte un caractère éminemment populaire. « L'enfant avait vu sa mère oindre de cire parfumée ou de baume liquide ces noires statues des Lares; et, pâle d'émotion ou d'inquiétude, prier devant une petite image de la Fortune tenant une corne d'abondance. Sa nourrice l'avait fait monter sur ses épaules, afin qu'il pût toucher de ses petites mains les pierres de l'idole. Il avait vu, aux solennités domestiques, son père immoler aux dieux un agneau. Sortant de sa demeure, il n'avait aperçu dans Rome que prêtres couronnés de lauriers, victimes mugis-

santes poussées vers les sanctuaires. Ses souvenirs étaien tout imprégnés de paganisme; une longue chaîne de traditions et de pratiques séculaires s'était comme enroulée autour de lui (1). » Saint Paul nous apprend d'autre part que dans les boucheries on ne trouvait souvent que des viandes consacrées aux idoles, d'où résultaient pour les chrétiens de difficiles cas de conscience.

Or, il a fallu que tous ces liens fussent brisés; il a fallu que toutes les coutumes périssent : le nouveau culte, par son principe même, était sans pitié pour tous ces usages antiques et chéris.

Le second obstacle, s'unissant étroitement au premier, était la puissance politique. L'idée de droits de la conscience que l'État dût respecter était inconnue dans l'antiquité. L'union était complète entre la religion et la société civile. Le culte national faisait partie essentielle des lois et de la constitution de la société. On ne pouvait se dérober aux obligations légales du culte que par une résistance ouverte à la société : une telle résistance donnait, avec une certaine apparence de raison, le renom de mauvais citoyen. Cette union entre le culte païen et l'ordre politique se manifestait plus étroitement encore dans les armées. Les aigles qui servaient d'étendard aux légions étaient ornées de statues des dieux : on leur offrait des libations.

Il fallait que cette société entière fût renouvelée; il fallait triompher de la résistance persécutrice du pouvoir social le plus absolu et le plus puissant qui ait jamais existé. Il fallait dissoudre tous ces liens, et faire naître une société nouvelle au sein même de l'ancienne.

(1) Extraits de Prudence (article de P. Allard, dans le *Contemporain* d'août 1884, sur la polémique de Prudence).

: troisième obstacle provenait de la philosophie et de a sagesse profane des Grecs. Les philosophes, sans doute, n'étaient point asservis au joug des croyances mythologiques. Ils savaient leur échapper par des interprétations allégoriques, ou même souvent les combattre directement; mais ils n'étaient pas pour cela disposés à accepter le joug d'une doctrine étrangère prêchée par des hommes sans lettres et sans crédit, et à soumettre les spéculations de leur raison à la règle d'une rigoureuse orthodoxie. Il pouvait, sans doute, se trouver parmi les philosophes des hommes fatigués du doute et disposés à accepter une doctrine qui, sous certains rapports, ressemblait à celle de Platon, et qui était enseignée par une autorité plus haute et plus sûre. L'opposition entre le christianisme et la philosophie n'était point absolue comme celle qui existait entre les deux cultes ennemis. Néanmoins il devait arriver que le plus grand nombre des sages de ce monde se tournassent contre la doctrine nouvelle et s'alliassent au paganisme : cette prévision a été justifiée par les faits. C'était encore une puissance redoutable dont il fallait triompher.

Le dernier obstacle provenait de la doctrine chrétienne elle-même. Elle semblait, par son premier aspect et sa forme extérieure, destinée à soulever contre elle une opposition violente. S'il ne s'était agi que de remplacer le culte des idoles par celui d'une divinité invisible, c'était déjà une tentative humainement insensée. Mais il fallait substituer à ces cultes, en union avec l'adoration du Dieu invisible, celle d'un homme, et cet homme était un Juif deux fois condamné par les magistrats de son pays et par ceux de Rome, et mis à mort d'une manière ignominieuse. C'était le Dieu dont il fallait préférer le culte à celui de Jupiter et d'Apollon, les grands

dieux de l'Olympe, à celui de Rome et d'Auguste, personnification de la puissance sociale, et enfin au culte des empereurs divinisés.

On se représente à quel degré une pareille idée devait blesser tous les sentiments intimes des Romains. Elle devait sembler une folie répugnante et odieuse.

Quant à la doctrine morale du christianisme, elle devait sembler insensée sous d'autres rapports; elle devait paraître absolument inapplicable. Le christianisme défendait, comme fautes contre les mœurs, des actes qui ne semblaient mériter chez les païens aucun reproche; il punissait de l'excommunication l'adultère, même dans le sexe masculin; il inaugurait des principes nouveaux d'une sévérité inconnue jusque-là. Tels étaient, résumés en quelques mots, les obstacles qui rendaient humainement impossible le succès de la prédication évangélique.

Maintenant, quels furent les moyens employés?

Ce furent quelques Juifs, pauvres, sans crédit, sans éloquence, maudits et persécutés par leur propre peuple, chassés des synagogues, qui entreprirent cette grande œuvre de la rénovation du monde.

Leur mode de prédication était simple. Il consistait à affirmer leur propre conviction, à attester le fait de la résurrection de Jésus-Christ, à menacer des châtiments futurs ceux qui adoraient les idoles, et à promettre le pardon de leurs fautes à ceux qui se convertiraient. Qu'une telle prédication ait touché certaines consciences troublées, certaines âmes inquiètes, que les apôtres aient converti des esclaves, des hommes du peuple, quelques femmes, cela se comprend. Qu'il se soit rencontré, même parmi les hommes de la classe lettrée, des personnes bien disposées qui aient été touchées par la vertu des chrétiens, cela s'explique encore. Les conversions

individuelles, quand elles ne sont pas instantanées comme celle de saint Paul, sont des faits qui ne sortent pas de l'ordre commun.

Mais comment avec de si faibles moyens ébranler une société entière? Comment amener des multitudes à embrasser une doctrine nouvelle, comment produire, en faveur d'une religion si contraire aux idées régnantes, un courant d'opinion suffisant pour que le nombre des chrétiens devint considérable, relativement à la masse de la population!

Cent cinquante ans environ après le commencement de la prédication des apôtres, Tertullien nous dit que les chrétiens remplissaient les armées, les villes, les sénats, et ne laissaient aux païens que leurs temples? Ces paroles étaient sans doute entachées d'une certaine exagération; mais le seul fait qu'elles aient pu être placées dans un écrit destiné au public prouve un immense développement de la nouvelle doctrine. Ce développement si rapide est tout à fait hors de proportion avec l'effet naturel de la parole de quelques hommes obscurs prêchant une doctrine qui combat l'orgueil et les passions.

A défaut de cause extérieure, on a supposé une cause naturelle interne. On a dit que la société païenne était travaillée du besoin d'un renouvellement religieux; que les âmes, peu satisfaites des doctrines régnantes, étaient prêtes à en accepter d'autres, en un mot que le monde ancien portait en germe un monde nouveau.

Une telle explication, quand elle est donnée sans commentaires et sans étude détaillée des tendances réelles de l'antiquité, ressemble beaucoup à la *vertu dormitive* de l'opium, dans la comédie de Molière. Elle revient à dire : Une nouvelle religion s'est produite; donc elle devait se produire. Elle ne montre nullement que cette

production ait eu lieu d'une manière naturelle, en vertu de causes humaines préexistantes. C'est une explication vaine et purement verbale.

Que si maintenant l'on cherche à découvrir les véritables aspirations de la société païenne des premiers siècles de notre ère, on trouve sans doute qu'elle sentait le besoin de plusieurs des bienfaits qu'apporta le christianisme; elle pouvait désirer l'établissement d'une idée plus élevée de la divinité que celle que contenait la mythologie païenne, l'abaissement des barrières nationales et la création d'une religion universelle. On peut croire aussi qu'il y avait une certaine tendance vers l'idée de l'égalité entre les hommes, et vers la suppression des abus de l'esclavage, bien que les jurisconsultes de cette époque maintiennent la dureté des anciennes formules.

Le christianisme a satisfait à ces tendances, mais il n'était pas le seul moyen de réaliser ces aspirations de certains esprits. La philosophie permettait de se faire une idée élevée de la divinité; le stoïcisme prêchait une morale sévère; la législation pouvait s'adoucir et s'est adoucie sans changement de culte; des œuvres de bienfaisance pouvaient être fondées et l'ont été réellement. Enfin, s'il s'était simplement agi d'un changement de culte, les sauveurs, les messies, les prophètes ne manquaient pas. Sans parler des sectes gnostiques qui commencent dès le premier siècle, les sectateurs des cultes orientaux, les adorateurs d'Isis et de Mithra, étaient répandus dans l'empire et offraient à tous cette rénovation religieuse qu'ils cherchaient.

Pourquoi donc la société païenne aurait-elle été s'adresser à ces juifs méprisés, qui ne voulaient la sauver qu'en la forçant à renier ses dieux, à bouleverser ses ins-

titutions, à adorer un crucifié, à embrasser une morale austère, à se soumettre au culte exclusif du Créateur, et à plier sa raison devant de profonds mystères? Pourquoi est-ce le culte le plus détesté, le plus persécuté, celui auquel Tacite impute comme reproche principal la haine du genre humain, qui seul a pu grandir, qui seul a vu se multiplier ses disciples au milieu de la persécution, et qui a fini par s'emparer de la société tout entière?

Jamais les tendances de la société païenne n'expliqueront une révolution pareille, ou plutôt, s'il faut l'attribuer aux tendances et aux aspirations spéciales des habitants de l'empire romain, ces tendances et ces aspirations elles-mêmes, cette préférence pour le culte du Crucifié et la morale évangélique parmi toutes les doctrines du monde, sont des faits miraculeux et surnaturels. Des tendances et des aspirations de ce genre ne sont pas celles de la nature, ce sont celles de l'Esprit-Saint.

Quant à la conséquence de cette grande révolution, quant à l'œuvre produite par la prédication apostolique, elle présente encore des caractères incomparables et transcendants.

En premier lieu, c'est une œuvre définitive; le paganisme est détruit sans retour. Tout l'ordre des idées auxquelles correspondait la mythologie antique s'est écroulé pour ne plus renaître. Après l'essai de réaction de Julien l'Apostat, le paganisme se hâte vers sa ruine, et dès lors ses plus chauds partisans n'ont pas osé même prévoir sa résurrection.

En second lieu, cette œuvre est vitale et progressive. La grande transformation de la société païenne n'était pas encore achevée, que déjà il fallait en entreprendre

une autre; il fallait façonner et mouler les Barbares pour qu'ils entrassent comme éléments dans une civilisation nouvelle. Si, au lieu d'être une œuvre originale, le christianisme avait été le résultat des tendances de l'ancienne société, et le fruit tardif du vieux monde, aurait-il été adapté à la création de ce monde nouveau? Aurait-il ainsi conquis les vainqueurs et les conquérants de l'ancien monde?

Ici nous nous arrêtons, car la preuve du christianisme par sa fondation miraculeuse se rejoint à une autre preuve, celle qui s'appuie sur sa durée, sur sa résistance séculaire aux attaques de ses ennemis, et sur son caractère progressif. Nous avons déjà indiqué cet argument dans un chapitre précédent. Il n'entre pas dans notre plan d'y revenir. Ce qui regarde spécialement le sujet de cette étude, c'est la question de savoir si l'histoire des religions fournit des exemples de faits assez semblables à la conversion du monde païen pour pouvoir lui être opposés et en atténuer la force probante. Or, il n'est que deux religions dont la propagation puisse être comparée à celle du christianisme, l'islamisme et le bouddhisme. L'islamisme est mis facilement hors de cause. Une religion sensuelle, qui autorise la satisfaction des passions et qui se propage par le sabre, est si différente du christianisme, elle a des moyens de succès si distincts et même si opposés à ceux de l'Évangile, que la comparaison est inutile. La propagation de l'islamisme peut être un problème historique, mais la solution de ce problème, quelle qu'elle soit, n'ébranle en rien l'évidence de ce fait, qu'une force surnaturelle était nécessaire pour faire triompher le christianisme dans le monde.

C'est la propagation du bouddhisme qui est la véritable objection moderne contre l'argument tiré de la

conversion du monde romain. Le bouddhisme, en effet, a deux ressemblances avec le christianisme. Il enseigne une morale pure, et sa propagation s'est faite par la persuasion et non par la force. Enfin il est arrivé, très lentement, il est vrai, à une très grande extension dans l'Asie et possède un nombre immense de sectateurs. Il y a néanmoins, pour peu qu'on y regarde de près, une immense différence entre la nature et la destinée de ces deux religions. Le christianisme est une loi divine qui s'impose d'une manière obligatoire à tous les hommes. Il a prohibé absolument toute idolâtrie, tout culte rendu aux dieux païens, et par conséquent le culte des dieux nationaux et la religion impériale dont Rome et Auguste étaient les divinités principales. A cette loi rigoureuse, il joignait celle du mariage indissoluble et la prohibition de tout désordre de mœurs, même chez les personnes non engagées dans le mariage. Enfin il imposait à l'intelligence de lourds mystères, et en particulier l'adoration du Crucifié. Le bouddhisme ne nous présente rien de pareil. Bien loin de combattre les superstitions, il les admet dans son sein et les laisse entrer dans le cadre de sa doctrine. Sa morale est pure, mais elle contient plus de conseils que de préceptes. Le bouddhisme ne parle pas au nom d'un Dieu; il invite les hommes à la vie de renoncement, mais ne change rien aux mœurs sociales ni surtout à la loi du mariage. Il n'impose aucun mystère, et les bouddhistes modernes du Japon se félicitent de ce que leur religion ne leur impose pas même la foi à un Dieu créateur. Le christianisme a été prêché par des apôtres ignorants. Le bouddhisme, dont le fondateur est le fils d'un roi, devenu un ascète illustre et vénéré, est adopté et prêché dès l'origine par des hommes des classes supérieures, des brahmanes et des kshattryas. Le christianisme soulève

une violente opposition provenant de l'antagonisme de ses principes avec ceux de la société gréco-romaine. Le sang versé et la violence des édits donnent la mesure de la grandeur de l'œuvre accomplie. On ne réforme pas impunément des coutumes perverses qui ont une haute antiquité. Les persécutions du bouddhisme sont au contraire purement légendaires (1). Il a été toujours protégé par les souverains, et, comme nous l'avons indiqué, il a eu son Constantin avant d'avoir son Dèce et son Dioclétien. Son succès dans l'Inde n'a été que passager : dans les autres parties de l'Asie, il a subsisté jusqu'à nos jours, mais il s'est presque partout transformé en grossière superstition; il n'a créé que des sociétés demi-barbares telles que celle du Thibet et de Ceylan; il n'a apporté dans l'univers aucune idée nouvelle, et aujourd'hui sa décadence est évidente. On voit donc que, par d'autres raisons que celles qui concernent l'islamisme, la propagation du bouddhisme doit être considérée comme un fait de nature absolument différente de celui de la conversion du monde romain par les apôtres. L'explication de l'un ne peut résoudre le problème que soulève l'autre. Nous avons d'ailleurs exposé plus haut (ch. v) quelques considérations sur les causes de la propagation du bouddhisme. Ici encore, l'objection tirée des religions païennes s'évanouit comme un fantôme, et les bases de l'apologétique chrétienne subsistent sans être ébranlées.

VI.

Nous venons de parcourir rapidement les fondements de la démonstration du christianisme, et nous avons re-

(1) Barth, *Religions of India*, p. 133.

connu que ces fondements sont aussi solides à nos yeux, après les découvertes scientifiques modernes, qu'ils le semblaient à nos pères.

Un peu plus d'attention dans le choix des preuves et surtout un peu plus de précision dans le langage et de mesure dans les affirmations suffisent pour mettre les antiques bases de la foi chrétienne à l'abri de cette attaque détournée qui consiste à prétendre que ce que nous considérons comme les signes de l'action divine se trouve dans les autres religions. Préparation prophétique par le judaïsme, accord des deux Testaments, doctrine et morale supérieures, vie idéale du fondateur, miracles clairement attestés, conversion miraculeuse de l'empire romain, tous ces caractères de la vraie religion n'ont pas leurs pareils dans les autres cultes, et les analogies éloignées que l'on rencontre ne servent qu'à faire ressortir par leur contraste la supériorité de l'œuvre divine.

Il est en outre une preuve spéciale qui résulte de l'accord de tous ces arguments. Qu'une partie seulement de ces faits, dans lesquels se manifeste l'action divine, se soit rencontrée dans l'histoire d'une religion, ce serait déjà une preuve suffisante. Mais que tous ces traits s'accordent et s'unissent dans la religion de Jésus-Christ, c'est un argument d'une force inéluctable. Tout s'explique en effet par une même cause : l'action de Dieu désirant se communiquer aux hommes et montrer sa puissance, sa sagesse et sa bonté. Dans l'hypothèse rationaliste au contraire, il faut autant de coïncidences, de circonstances exceptionnelles, de facultés inconnues ailleurs de l'âme humaine, qu'il y a de traits distinctifs du christianisme. Il faut une philosophie profonde chez les prophètes, des vertus humaines inouïes chez le Christ, une crédulité et

un fanatisme incroyables chez les apôtres, une facilité merveilleuse de la part des païens de l'empire romain à se laisser persuader d'abandonner la croyance de leurs ancêtres pour devenir martyrs d'une doctrine juive. La vérité divine du christianisme peut être considérée comme la clef unique qui résout un nombre immense de problèmes historiques et moraux. Cette vérité étant rejetée, l'histoire du judaïsme et du christianisme devient incompréhensible.

J'ai cité dans une précédente étude cette parole étrange d'un rationaliste du moyen âge, qui qualifie le christianisme de religion impossible. Cette parole n'est pas isolée : les adversaires de l'Évangile de tous les temps ne tarissent pas dans leurs railleries sur l'absurdité de croire à un homme qui a été vaincu et crucifié ; ils trouvent nos mystères insensés, le joug de notre religion intolérable. Et cependant cette œuvre impossible a été réalisée. Ce crucifié est adoré, ce joug est porté avec amour par des millions d'hommes, et rien ne fait présager la fin d'un tel prodige.

Ce prodige unique, qui résume toutes les preuves de la religion, est incarné lui-même dans un symbole, l'image du crucifié. Le crucifix manifeste à ceux qui le regardent la profondeur de la doctrine chrétienne, l'union merveilleuse de la justice et de la miséricorde de Dieu, de sa sainteté et de son amour pour les pécheurs ; il rappelle aussi les traits les plus sublimes de la perfection de Notre-Seigneur, sa douceur, sa patience, son courage, son amour. En regardant cette image, nous nous rappelons ses dernières paroles, son pardon pour ses bourreaux, le testament qui nous donne Marie pour mère, la prière et l'acte de foi du bon larron. Nous contemplons le Sauveur dans cet acte de liberté suprême par lequel il

quitte la vie pour la reprendre plus tard. Nous pouvons nous rappeler aussi les dévouements sans nombre que cette croix a suscités, les martyrs qui sont morts pour son amour, les missionnaires qui partent pour la faire connaître aux infidèles. Puis, apparaissent à nos yeux les malheureux qu'elle a consolés, les pécheurs qu'elle a convertis, les mourants qui se sont endormis en paix en l'embrassant.

En considérant ce même symbole par une autre face, nous y voyons l'objet de la haine et du mépris des hommes. Le Sauveur humilié et crucifié est la condamnation vivante de l'orgueil et des passions sensuelles. Aussi est-ce avec une sorte de stupeur que les païens et les musulmans contemplent la folie des chrétiens qui l'adorent. Mais quand ils voient que cette folie subsiste et qu'elle se répand et triomphe dans l'univers, cette stupeur se change en rage et ils voudraient détruire ce signe qui les condamne. Et cependant la Croix a triomphé dans l'univers antique. Cet instrument honteux de supplice, dont Constantin a le premier changé la destination, est devenu dans les sociétés les plus nobles du monde la marque de l'honneur et de la gloire. Il a pris place dans la couronne des rois. L'image de ce condamné est destinée à rappeler leurs devoirs aux juges de la terre. Cette même image est le signe nécessaire de l'éducation chrétienne. Il y a peu de temps encore, elle était l'ornement des rues de nos villes et la bénédiction perpétuelle de nos campagnes. Et lorsque de modernes barbares, qui n'ont même pas l'excuse des païens et des musulmans, car ils n'ont ni foi ni conviction personnelle, s'efforcent de renverser ce symbole vénéré, ne semble-t-il pas que le sol tremble et que la société fondée sur le Christ soit prête à s'écrouler quand on enlève son image? Ce qui est

certain du moins, c'est que le crucifix ne disparaît que devant un retour de la barbarie.

Le crucifix résume donc toute l'apologétique comme toute la morale chrétienne. Pour justifier la foi comme pour réformer les âmes, il suffit de faire ce que dit saint Paul, de prêcher Jésus-Christ crucifié. Maintenant, cherchez dans les autres cultes une image, un signe, un symbole, qui ait exercé sur la partie la plus noble, la plus intelligente, la plus élevée de l'humanité, une action pareille; cherchez un symbole qui ait une si grande puissance d'attraction sur les âmes simples et droites et qui ait en même temps triomphé d'une si terrible répulsion de la part des instincts grossiers de l'humanité. Vous ne trouverez rien qui puisse y être comparé, et vous reconnaîtrez que c'est avec raison que saint Paul a parlé de ce crucifié qui était scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs, et qui cependant a vaincu le monde, et de cette parole de la Croix qui semble insensée à ceux qui périssent en ne l'écoutant pas, mais qui pour ceux qui l'entendent et sont sauvés est la force même de Dieu, *Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est, iis autem qui salvi fiunt virtus Dei est* (1).

La force de Dieu, c'est là cette puissance incomparable que nous avons reconnue dans le christianisme. C'est là ce que nous ne trouvons nulle part ailleurs. Cette force divine se manifeste d'une manière qui nous étonne; elle suit les règles d'une sagesse qui n'est pas notre sagesse. C'est pourquoi, si par d'autres côtés le christianisme ressemble si étroitement aux autres religions qu'il semble en être la forme parfaite et l'harmonie générale, par le côté de la croix il en diffère profondément et s'élève

(1) I Cor. I, 18.

au-dessus d'elles en s'écartant de toutes les prévisions humaines.

Ressemblances et différences s'unissent donc pour prouver une même vérité, et pour nous faire trouver dans la religion de Jésus-Christ la réponse, singulière sans doute et inattendue, mais seule réelle, seule complète, seule suffisante et seule certaine, à ces grands problèmes dont l'humanité religieuse, depuis l'origine du monde, poursuit sans se lasser la solution.

CHAPITRE XI.

LES PROBLÈMES ET LES CONCLUSIONS DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS.

Arrivé au terme de cette rapide revue des religions de l'univers, il me semble utile d'en résumer les résultats par l'indication des problèmes qui subsistent non résolus, malgré les efforts de la science, dans ce vaste domaine de l'histoire, et en même temps des conclusions certaines qui sortent nécessairement de l'ensemble des faits.

Quelques-uns de ces résultats de nos recherches concernent les cultes non chrétiens; d'autres s'appliquent au christianisme.

I.

PROBLÈMES NON RÉSOLUS RELATIVEMENT AUX CULTES NON CHRÉTIENS.

Le premier problème insoluble par la science profane, est celui de l'origine même de la religion sur la terre. Nous avons dit que l'explication la plus vraisemblable de la naissance des idées religieuses était celle d'une révélation primordiale monothéiste. Mais cette vraisemblance n'est pas une certitude, et sans l'autorité que donnent à la Bible les preuves surnaturelles des révélations postérieures, juive et chrétienne, la question resterait douteuse.

Nous rangerons encore parmi les problèmes non réso-

lus ou incomplètement résolus l'origine du paganisme en général, et en particulier celle des légendes mythologiques. Il y a sur ce point des systèmes divers qui tous semblent contenir une part de vérité, mais dont aucun ne paraît contenir la solution complète du problème.

La naissance, le développement, la puissance sociale et la vitalité des religions nouvelles, principalement du bouddhisme et de l'islamisme, sont encore des problèmes dont la solution est loin d'être scientifiquement acquise. Il y a dans l'histoire de ces religions des phénomènes nouveaux, étranges et inattendus, qu'il est bien difficile de faire rentrer dans des lois générales.

II.

CONCLUSIONS CERTAINES RELATIVES AUX CULTES NON CHRÉTIENS.

A côté de ces problèmes non résolus se rencontrent, en ce qui concerne les cultes non chrétiens, trois conclusions certaines.

La première, c'est l'universalité des croyances religieuses, et leur identité fondamentale chez les différents peuples; toutes les religions tendent à remplir un vide du cœur et de l'intelligence de l'homme, à lui procurer, soit un bonheur temporel plus complet, soit une béatitude éternelle; la plupart d'entre elles cherchent à lui expliquer son origine et sa fin. Tous les peuples connus sont plus ou moins religieux; les exceptions très rares signalées par certains voyageurs sont des monstruosités qui n'ébranlent pas la force de la règle générale (1).

(1) Les habitants de la Nouvelle-Calédonie paraissent n'avoir d'au-

La seconde conclusion, c'est que les hommes cherchent et désirent une religion vraie, objective, communiquant réellement avec de véritables divinités personnelles et puissantes et tendant à une vie future personnelle. Nulle part, sauf chez les philosophes et les littérateurs des temps de scepticisme, on ne rencontre l'idée qu'une religion purement subjective, et consistant en sentiments sans objet ou en formes sans efficacité, puisse suffire aux hommes.

La troisième conclusion est qu'aucune religion, sauf le christianisme, et son antécédent le judaïsme, ne présente, aux yeux des hommes éclairés et en face de la science et de l'histoire, les caractères d'une religion objective. Cette vanité des cultes différents du christianisme peut être démontrée, soit directement par le peu de valeur de leur doctrine ou le peu d'authenticité de leurs preuves, soit indirectement par le fait qu'ils sont très inférieurs au christianisme, et ne contiennent rien de bon qui ne se retrouve dans la religion chrétienne.

III.

CONCLUSIONS A L'ÉGARD DU CHRISTIANISME.

A l'égard du christianisme nous pouvons poser deux conclusions certaines.

La première est sa transcendance.

Si l'on considère dans l'histoire des religions le fait spécial du développement de la religion juive, de ses prophéties, et en même temps l'apparition du christianisme dans l'univers, les faits certains qui accompagnent son origine, son triomphe, par des moyens apparents très

tre idée religieuse que la crainte des esprits des morts ni d'autres usages liturgiques que les rites de l'enterrement.

faibles, sur le polythéisme si puissant de l'Occident; si à cette considération on joint celle de la doctrine chrétienne elle-même, de sa beauté, de sa vitalité, de son efficacité pratique, on se trouve en présence d'un phénomène absolument différent de tout ce qu'on rencontre dans le reste de l'histoire des religions.

La transcendance absolue du christianisme, l'impossibilité d'expliquer son origine et sa durée par les causes qui pourraient expliquer celle des autres cultes, la nécessité d'avoir recours pour en rendre compte à une cause transcendante elle-même, telle est la vérité qui ressort avec éclat de l'étude impartiale de l'histoire des différents cultes de l'univers.

A cette conclusion s'en joint une seconde. En considérant dans leur ensemble les différents cultes de l'univers, on reconnaît qu'ils répondent à des besoins généraux et permanents de la nature humaine, que l'homme est naturellement religieux, que la religion n'est pas dans la vie de l'humanité un accident, mais une forme essentielle.

On reconnaît aussi que ce sentiment universel comporte diverses variétés, et se réalise dans des cultes très divers.

Or, il se trouve que le christianisme, religion transcendante, renferme dans son sein toutes les parties nobles et élevées des autres religions, les réunissant dans une admirable harmonie, et s'adaptant ainsi à toutes les aspirations légitimes du cœur humain.

Donc le christianisme, religion transcendante à nulle autre pareille, est en même temps la religion universelle en principe, c'est-à-dire adaptée à tous les besoins de l'humanité.

De là à conclure que le christianisme est divin, il n'y a qu'un pas.

Ce pas est aisément franchi par l'application du principe de causalité.

A tout phénomène il faut une cause proportionnée.

Or, aucune cause humaine, aucune cause terrestre, aucune cause rentrant dans la classe de celles que l'histoire énumère, ne peut rendre raison du christianisme.

Il faut donc une cause supérieure.

Cette cause doit, pour être porportionnée à l'effet, posséder certains attributs.

Elle doit avoir la faculté de prédire l'avenir et de diriger les événements.

Elle doit posséder le pouvoir de déroger aux lois de la nature physique.

Elle doit être parfaitement bonne, le christianisme étant une œuvre de bonté.

Elle doit avoir une parfaite connaissance du cœur humain, et de toutes les variétés de la nature de l'homme suivant les époques et les races.

Or, que peut être une telle cause, sinon ce Dieu même que les prophètes et l'Évangile annoncent au monde et font adorer aux hommes?

Celui qui parle dans la révélation chrétienne se manifeste par ses œuvres.

Le spiritualiste, en présence de la grande œuvre du christianisme, doit reconnaître la main du Dieu créateur qu'il adore.

Le panthéiste ou l'athée, s'il ne veut pas nier les faits, doit reconnaître que cette œuvre est inexplicable par sa philosophie.

Le sceptique enfin, celui qui croit que la raison est impuissante pour trancher d'une manière certaine le litige entre l'idée d'une cause immanente et celle d'une cause transcendante de l'univers, doit reconnaître que le

christianisme jette dans la balance, du côté de la foi au Créateur, un poids suffisant pour l'entraîner.

IV.

NOUVEAUX PROBLÈMES A L'ÉGARD DU CHRISTIANISME.

Néanmoins, cette conclusion étant posée, et solidement appuyée sur cet argument invincible, deux nouveaux problèmes se présentent à l'esprit, l'un relatif aux temps antérieurs à l'Évangile, l'autre à l'histoire du christianisme.

Si le christianisme est une œuvre divine, s'il constitue la seule religion vraie, la religion universelle destinée à l'humanité entière, pourquoi est-il venu si tard dans le monde? Pourquoi s'est-il écoulé tant de siècles avant que sa lumière ait brillé sur l'humanité? Pourquoi dans les siècles précédents, à partir de Moïse, la vérité religieuse sans mélange d'erreur n'a-t-elle brillé que sur un petit peuple dans un coin de l'univers, et Dieu a-t-il semblé laisser les sages du monde, les Socrate, les Platon, les Confucius, les Çakia-Mouni, etc., chercher la solution du problème de la destinée humaine, sans leur tendre une main secourable? Pourquoi, avant Moïse, voit-on le polythéisme régner dans l'univers entier, sauf quelques patriarches isolés qui croyaient au vrai Dieu?

A l'égard des temps postérieurs, on peut trouver surprenant que le christianisme, après un si grand développement de puissance miraculeuse à son origine, après sa victoire merveilleuse sur le polythéisme antique, se soit ralenti dans sa propagation, qu'il ait dû reculer plus tard devant l'islamisme et que, à l'heure qu'il est, il ne compte comme adhérents qu'une fraction de l'humanité

qui n'atteint pas la moitié du nombre total des humains.

On se demande pourquoi Dieu, dont la puissance est infinie et la bonté sans limites, n'a pas répandu avec plus d'abondance une lumière si nécessaire et a laissé tant de peuples dans les ténèbres.

Il n'y a pas, nous le croyons, de réponse complète et absolument satisfaisante à cette question. Dieu ne nous a pas révélé ses desseins et nous devons sur ce point rester dans l'ignorance.

Quelques considérations néanmoins, sans résoudre pleinement le problème, en diminuent la gravité.

En premier lieu, la révélation nous enseigne que l'état actuel de l'humanité n'est pas son état primitif. Elle nous apprend que l'humanité a été soumise à une première épreuve dans la personne de son chef, et qu'à la suite de la chute du premier homme, elle s'est trouvée placée dans un état de dégradation et de désordre. La singularité de l'économie de la vraie religion, arrivant si tard, rencontrant de tels obstacles, et ayant jusqu'à nos jours des succès si variables et qui ne semblent pas proportionnés à la puissance d'une cause divine, peut être considérée comme l'un des effets de ce bouleversement du plan primitif du Créateur.

En second lieu, bien que la vraie religion soit destinée à tous les hommes, et que l'adhésion à une doctrine et à une société uniques soit obligatoire en principe, l'Église n'enseigne pas que ceux qui, par l'effet de leur éducation, ou, d'une manière plus générale, par l'effet des causes secondes de toute nature, se trouvent en dehors de sa lumière, doivent être punis pour ce fait seul, ni que tout espoir de salut leur soit enlevé. On connaît sur ce point la largeur des doctrines de l'Église de Rome, toutes différentes de celle qu'un esprit sectaire

avait répandues en France dans les derniers siècles. Ainsi, avec la bonne foi, qui est toujours possible, et par l'effet de la grâce, qui n'est refusée à personne, une lumière imparfaite, telle qu'elle peut exister par l'effet des anciennes traditions ou du témoignage de la conscience en dehors des limites de la vraie religion, peut tenir lieu de la lumière totale.

Il faut observer enfin que nous ne connaissons pas l'étendue du champ de l'action divine dans l'espace ni dans le temps. Nous ne savons pas si la lutte de la vérité contre l'erreur ne s'étend pas au delà de notre globe, et nous ignorons quel rapport existe entre les dix-neuf siècles qui nous séparent de l'avènement du christianisme, et la durée complète qui lui est assignée par la Providence. Il est donc possible que cette disproportion apparente qui nous choque entre l'action divine et les résultats que nous constatons dans la limite de notre horizon, ne se rencontre pas dans l'ensemble de l'œuvre céleste de la vraie religion, et que, de bien des côtés, la réalité de cette œuvre surnaturelle déborde l'apparence qui se manifeste à nos yeux.

Ces considérations diminuent la gravité du problème, mais, comme nous l'avons dit, elles ne le résolvent pas.

Il nous reste à examiner la vraie valeur logique de cette objection.

V.

VALEUR LOGIQUE DE L'OBJECTION.

D'une part, en comparant le christianisme aux autres cultes, nous constatons sa transcendance et nous en concluons qu'il a Dieu pour auteur.

D'autre part, en comparant la religion chrétienne, telle

qu'elle se manifeste dans l'histoire, avec ce qui nous semble devoir être une œuvre divine, nous sommes surpris, et le christianisme paraît au premier aspect inférieur à ce qu'il devrait être.

Telle est, si nous ne nous trompons, la vraie situation logique qui résulte du rapprochement entre la preuve et l'objection. D'une part, effet inexplicable par les causes humaines et exigeant une cause divine. D'autre part, effet qui semble trop faible, étant donnée l'action de cette cause toute puissante.

Or, si nous appliquons les principes de la logique, nous reconnaîtrons qu'un effet sans cause, ou, ce qui revient au même, un effet supérieur à la puissance de sa cause, est une rigoureuse, une absolue impossibilité.

Donc, quelle que soit la force de l'objection, il ne pourra jamais être conforme à la logique de considérer le christianisme comme produit par des causes humaines, ni de lui retirer son caractère divin.

D'autre part, qu'un effet soit inférieur à ce que la cause pourrait faire et même à ce qu'elle semblerait devoir faire, quand cette cause est libre, cela n'a rien d'impossible.

Que Dieu ait pu répandre dans le monde une lumière plus abondante qu'il ne l'a fait, cela est certain. Mais il pouvait, pour des motifs à nous inconnus, limiter et restreindre la puissance et l'étendue de son action; cela n'a en soi rien d'impossible, bien que cela puisse nous sembler étonnant (1).

(1) Dieu, dans toutes ses œuvres, fait moins qu'il ne *pourrait* faire. Quelque parfait que soit un être fini, Dieu pourrait toujours créer un être supérieur. Quant à savoir ce qu'il *devrait* faire, ce qu'il *conviendrait* qu'il fît, c'est une question que la créature n'a pas le droit de poser ni la puissance de résoudre.

La logique se prononce donc en faveur de la conclusion certaine tirée de la transcendance du christianisme, et la difficulté provenant de la diffusion tardive et relativement limitée de la vraie religion peut rester à l'état de problème non résolu.

Une telle situation d'esprit, consistant à admettre sur de solides preuves le christianisme comme une vérité divine et absolue, et à se reconnaître en même temps incapable de résoudre certains problèmes qui se présentent d'eux-mêmes, dès que cette divinité est admise, a son analogue dans les sciences.

Bien souvent les faits conduisent à une conclusion qui entraîne des difficultés ultérieures dont la solution est inconnue et ne peut même pas être devinée. C'est ainsi que la découverte des courants électriques d'induction est un fait acquis à la science, bien que le mode d'action de ces courants, et leur transmission si merveilleusement rapide soient des problèmes que les savants n'osent pas encore aborder.

Il est un autre moyen de s'assurer que les raisons tirées de l'histoire des religions en faveur de la vérité du christianisme sont infiniment plus fortes que l'objection que nous venons de signaler et qui est tirée de cette même histoire.

C'est de comparer entre elles les conséquences logiques qui résultent des deux opinions, l'une qui admet le christianisme comme divin, l'autre qui le rejette.

La première opinion a, nous en convenons, contre elle, l'argument tiré de la disproportion apparente entre l'étendue de l'œuvre considérée comme divine, et la puissance de son auteur. Cette difficulté se confond avec une difficulté plus générale, à savoir, l'obscurité et le caractère mystérieux du plan divin. Par conséquent

elle peut être acceptée, et elle pouvait être prévue, puisqu'elle résulte de l'incapacité de l'être fini à comprendre les desseins de l'Être infini.

Mais la seconde opinion, celle qui rejette le christianisme, se heurte à bien d'autres obstacles.

Elle entraîne d'abord comme conclusion nécessaire la négation de la transcendance du christianisme. Elle oblige à expliquer l'Évangile et sa propagation par des causes naturelles, par les mêmes causes qui rendent compte de la naissance et du développement des autres religions. Or cela est impossible : nous l'avons démontré. De plus, les vains efforts des incrédules, la série de théories creuses et vaines qu'ils ont imaginées dans le but d'arriver à une solution acceptable de ce problème, prouvent la vanité de cette tentative de faire rentrer le christianisme dans les proportions d'une œuvre humaine, et de lui ôter son auréole divine.

De même que Paulus, Strauss, Baur, ne sont pas parvenus, par leurs systèmes contradictoires et éphémères, à éliminer le surnaturel de l'Évangile, de même M. Renan est aussi impuissant que M. Havet à donner des raisons plausibles des triomphes de la foi au crucifié dans l'univers.

Mais ce n'est pas tout, et en supposant même cette difficulté résolue, il en subsiste une autre plus grave encore.

Si en effet le christianisme n'est pas divin, aucune religion n'est divine. La révélation chrétienne est la seule qui puisse être avouée par l'histoire, et l'Évangile est la seule base historique qui puisse porter une religion surnaturelle acceptable par la raison.

Donc, point de religion objective, point de miracles réels, point de communication avec le ciel, ni dans le

présent ni dans l'avenir. Toute religion, en tant qu'elle prétend établir une telle communication, ne serait qu'illusion et mensonge.

Mais alors, comment expliquer chez l'homme des instincts religieux si puissants et si universels? Comment expliquer qu'il poursuive toujours cette vérité qu'il est incapable d'atteindre ?

Comment expliquer que la religion, nécessairement mensongère dans ses promesses, soit une des conditions de la vie sociale, et que l'humanité ne puisse pas s'en passer ?

Selon les adversaires du christianisme, la croyance universelle aux objets invisibles ne serait qu'une universelle illusion. L'histoire des religions ne serait que l'histoire des erreurs nécessaires de l'humanité. Ce serait l'histoire d'une infirmité incurable de la pensée de l'homme. Les instincts religieux, dont l'essence est la foi à l'invisible, seraient directement contraires aux instincts scientifiques qui portent à ne croire, à n'admettre que ce qui peut être vérifié d'une manière palpable.

L'homme, selon cette doctrine, serait comme partagé en deux moitiés ennemies; le cœur, le sentiment religieux, la conscience même, car la conscience croit à un Dieu vengeur, seraient d'un côté, la raison et l'intelligence seraient de l'autre : un dualisme irrémédiable, un antagonisme radical et indestructible, serait caché dans les profondeurs les plus intimes de notre nature.

Quel singulier être serait l'homme, passionné à la fois pour la vérité et pour la fable, pourvu de facultés opposées dont la satisfaction simultanée serait impossible, et obligé de choisir entre l'amour du vrai et l'amour de l'idéal et du bonheur! Aucun être de l'univers n'est ainsi fait : chacun a des facultés qui sont en

accord, qui tendent harmonieusement à une fin unique, laquelle développe l'être tout entier et satisfait à ses aspirations.

L'homme seul serait nécessairement privé du bien auquel il tient le plus et auquel tout son être aspire, ou ne l'obtiendrait qu'au prix de l'illusion et du mensonge; et cependant l'illusion et le mensonge répugnent à sa raison et à sa conscience.

Cette difficulté est propre à ceux qui nient le christianisme. Ceux qui reconnaissent sa vérité objective ne sont pas obligés de déclarer absolument mensongers les instincts religieux de l'humanité. L'erreur subsiste dans les fausses religions, mais elle n'est qu'accidentelle. L'idée de la Divinité, la foi au surnaturel, la croyance à une révélation et à une vie future, loin d'être considérées comme des instincts irrationnels et illusoires, doivent être regardées comme la préparation et l'anticipation naturelle de la vraie religion. Les religions imparfaites dont la base et les dogmes ne cadrent pas avec la science, l'histoire et la raison, sont cependant partiellement vraies; elles sont destinées à disparaître, mais elles ne doivent pas emporter dans leur ruine l'idée fondamentale qui les anime; cette idée doit subsister et revivre dans une religion plus haute. Le christianisme est, s'il est divin, le terme du progrès religieux de l'humanité, il est appelé à réaliser l'harmonie de la nature humaine, à satisfaire à la fois tous ses instincts, à ouvrir à l'intelligence, au cœur et à la conscience, des horizons qui leur permettent de s'épanouir librement et de tendre pacifiquement vers une fin qui les satisfasse.

Les rationalistes, qui rejettent si facilement le christianisme, qui s'arrêtent devant des objections de détail comme devant des obstacles insurmontables, se trou-

vent donc obligés d'admettre l'existence dans la nature humaine d'une contradiction intime et irréductible. Ils sont obligés d'admettre qu'à la différence de tous les autres êtres, l'homme est dépourvu de la possibilité d'atteindre la fin qu'il cherche, et qu'il n'a d'alternative qu'entre l'illusion et un vide désespérant contre lequel sa nature proteste. N'est-ce pas là une difficulté philosophique plus lourde à porter que tous les mystères de l'Évangile ?

L'existence dans la nature humaine d'aspirations religieuses mensongères et sans objet est contraire à la notion d'une Providence et d'un Dieu bon. Elle est contraire encore à l'idée du progrès de l'humanité, car un être qui nécessairement cherche ce qu'il ne peut pas atteindre n'est pas capable de progrès; il ne peut que tourner dans un cercle et rouler d'illusions en illusions.

Ne croyons donc pas que la situation d'esprit des incrédules soit facile et dépourvue d'embarras. La transcendance du christianisme et l'universalité des aspirations religieuses sont, pour ceux qui nient l'Évangile, des difficultés infiniment plus graves que les objections par-dessus lesquelles il faut passer pour croire à la divinité du christianisme.

VI.

CONCLUSION DÉFINITIVE.

Ainsi, au milieu de tous ces problèmes, la conclusion fondamentale, qui seule est nécessaire pour la vie pratique des hommes, celle de la vérité de l'Évangile, se dégage d'une manière certaine : l'histoire fournit à la foi chrétienne une base solide et inébranlable.

Il importe néanmoins d'observer quelle est la nature de cette preuve en faveur de la vérité du christianisme. C'est une preuve certaine; c'est la conclusion d'un argument solide et irréfutable.

Mais son évidence n'est pas cependant telle qu'elle entraîne de force l'assentiment de l'esprit.

Il est possible, en présence de ces preuves, de rester dans le doute.

Il faut même, pour sortir entièrement du doute et pour arriver à la certitude de la foi, un acte de volonté.

La foi est libre; c'est pour cela qu'elle est méritoire; ainsi l'enseigne la doctrine chrétienne.

Mais, tout en étant libre, la foi est raisonnable. En présence des preuves clairement aperçues, l'homme doit croire; il est obligé de croire; il serait, en ne croyant pas, coupable et imprudent à la fois; mais il peut ne pas croire. Ce caractère de la liberté de la foi est étrange au premier aspect. Il semble contraire à l'impartialité généralement requise pour la découverte de la vérité. En général, il semble que, pour arriver à bien connaître la vérité, il faille se tenir prêt à adopter également l'une ou l'autre alternative, selon que les faits seront conformes à l'une et à l'autre, et mesurer son assentiment à la valeur même des preuves.

Ici, au contraire, il est nécessaire, pour arriver à la vraie solution du problème, de désirer qu'il puisse être résolu, et de se porter par la volonté du côté de la solution favorable (1).

Ce qui cause la différence, c'est qu'il ne s'agit plus ici

(1) La célèbre thèse de M. Ollé Laprune sur la certitude morale contient la démonstration de ce rôle de la volonté dans l'acquisition des vérités pratiques et la réponse aux objections nombreuses qui ont été faites contre cette idée.

de vérités particulières, mais d'une vérité unique, principale, essentielle, laquelle est le moyen pour l'homme de parvenir à sa fin, de développer toutes les puissances de son être.

L'aspiration religieuse, comme nous l'avons dit, résulte du sentiment que le monde expérimental est incomplet, joint à la conviction de l'existence d'un monde supérieur, qui seul contient ce que l'homme peut désirer, c'est-à-dire la pleine satisfaction de l'intelligence par la vérité, de la conscience par la sainteté, du cœur par la béatitude.

La vraie religion n'est pas autre chose que le vrai moyen d'atteindre ce monde supérieur : elle est la route qui conduit l'homme à sa fin.

Pour pouvoir connaître avec certitude la vraie religion, pour pouvoir acquérir sur ce point une conviction ferme, suffisante pour se diriger dans cette vie, il faut avant tout aimer et désirer ce monde supérieur; il faut être disposé à croire à sa réalité. Cette disposition dépend dans une certaine mesure de la volonté même de l'homme. Être libre, pour acquérir sa fin, il doit la vouloir librement : cela est vrai de la fin intellectuelle qui est la connaissance de la vérité comme de toutes les autres parties de la béatitude. Toute conviction religieuse certaine repose, dans une certaine mesure, sur la croyance à l'harmonie fondamentale entre le bien et le vrai, sur cette idée que ce qui rend l'homme meilleur et ce qui en même temps le rend plus heureux doit être vrai, idée d'où résulte le désir de croire à ce qui nous rend meilleur et plus heureux.

Nous n'espérons donc pas que nos arguments tirés de l'histoire des religions amèneront malgré eux à la foi chrétienne ceux qui en sont éloignés.

Mais nous pouvons espérer deux choses : d'une part, de dissiper certains préjugés et d'ébranler certaines convictions contraires au christianisme qui sont fondées sur une vue inexacte des faits, et d'autre part, de montrer à ceux qui croient et à ceux qui désirent croire que la foi est raisonnable, que loin d'exiger le sacrifice de la raison, elle est au contraire le suprême résultat du bon usage de cette faculté, et que l'histoire bien connue et sagement interprétée fournit aux croyances chrétiennes un solide et indestructible fondement.

APPENDICE.

NOTE I.

THÉORIE DE M. FUSTEL DE COULANGES SUR L'ORIGINE DE LA MYTHOLOGIE PAÏENNE.

Dans son remarquable ouvrage intitulé *la Cité antique*, M. Fustel de Coulanges a exposé, sur l'origine de la mythologie païenne, une hypothèse qui contient une grande part de vérité, mais qui a besoin, pour être suffisamment vraisemblable, d'être complétée et ramenée à l'idée générale d'un monothéisme primordial.

Suivant cet auteur, il y aurait eu dans l'antiquité grecque et romaine deux religions juxtaposées.

L'une est le culte des ancêtres, du foyer de famille, des lares ou pénates. Ce culte serait né d'une manière spontanée dans chaque famille patricienne. La différence entre les patriciens et les plébéiens consisterait en ce que les plébéiens n'auraient pas eu de culte.

La seconde religion consistait dans la personnification et l'adoration des phénomènes physiques. C'est ainsi que seraient nés les grands dieux de l'Olympe grec et du Capitole romain.

« De ces deux religions, dit-il, la première prenait ses dieux dans l'âme humaine, la seconde prit les siens dans la nature physique. Si le sentiment de la providence et de la conscience qu'il porte en lui avait inspiré à l'homme la première idée des dieux, la vue de cette

immensité qui l'entoure et qui l'écrase traça à son sentiment religieux un autre cours.

Ces deux ordres de croyance donnèrent lieu à deux religions que l'on voit durer aussi longtemps que les sociétés grecque et romaine. Elles ne se firent pas la guerre; elles vécurent même en assez bonne intelligence et se partagèrent l'empire sur l'homme; mais elles ne se confondirent jamais. Le culte des dieux de l'Olympe et celui des héros et des mânes n'eurent jamais entre eux rien de commun. De ces deux religions, laquelle fut la première en date, on ne saurait le dire : ce qui est certain, c'est que l'une, celle des morts, ayant été fixée à une époque très lointaine, resta toujours immuable dans ses pratiques, pendant que ses dogmes s'effaçaient peu à peu; l'autre, celle de la nature physique, fut plus progressive et se développa librement à travers les âges, modifiant peu à peu ses légendes et ses doctrines et augmentant sans cesse son influence sur les hommes (1). »

L'existence des deux religions distinctes dont parle M. Fustel de Coulanges est conforme à ce que nous avons exposé; le culte des morts est une des branches de l'animisme ou culte des esprits, et le culte des dieux de la nature physique est le résultat de la transformation de l'hénothéisme.

Mais nous ne pouvons concéder à M. Fustel de Coulanges que le culte des morts, avec l'idée que le mort est un dieu, et avec le rite du sacrifice, ait pu naître spontanément dans chaque famille patricienne. L'invraisemblance de rites et de doctrines identiques surgissant partout à la fois est manifeste. Les familles d'ailleurs, si elles existent individuellement avant de se réunir en

(1) *La Cité antique*, p. 140 et 141.

cités, ne sont pas cependant primitives. Elles sont elles-mêmes des branches d'une souche commune. Le culte de la famille n'est donc pas né dans chaque famille à la fois; il est né dans les familles patriarcales antiques, souches de nombreuses familles dérivées. Rien d'étonnant dès lors que ce culte soit partout semblable dans une même race. Quant aux plébéiens, ce ne sont pas des hommes qui n'ont pas inventé le culte de famille, ce sont des hommes qui l'ont perdu ou qui en ont été exclus; une grande partie des plébéiens d'ailleurs n'étaient que des peuples conquis, et devaient avoir leur culte propre de famille.

Maintenant, d'où vient l'idée commune aux deux religions, celle des morts et celle des dieux de l'Olympe? N'est-il pas très vraisemblable que cette idée traditionnelle est antérieure à la constitution de ces religions, et provient des plus anciennes croyances de l'humanité, de ce monothéisme primordial dont tous les cultes sont sortis? On ne voit pas comment l'une de ces religions serait sortie de l'autre. On comprend assez bien au contraire comment chacune des deux a pu être une décomposition spéciale d'un spiritualisme primitif contenant la notion d'un Dieu unique, celle de la survivance de l'âme, et le rite du sacrifice. Avant de dire « *le mort est un dieu* » comme avant de dire « *le soleil est dieu* » il faut déjà avoir l'idée de Dieu.

NOTE II (page 92).

SUR LES DIVERSES MANIÈRES DE COORDONNER LES RELIGIONS ET DE LES PLACER DANS L'HISTOIRE GÉNÉRALE.

Les grandes religions sont peu nombreuses et il ne peut y avoir de grave désaccord sur leur énumération. Mais il y a différentes manières de les classer, qu'il peut être intéressant de comparer.

Nous allons indiquer le classement de M. Tiele (*Manuel de l'histoire des religions*), celui de Max Muller (*Essai sur l'origine et le développement de la religion*), celui de M. Réville (*Prolégomènes de l'histoire des religions*); et enfin, celui que nous avons adopté dans cet ouvrage.

I. — Classification de Tiele.

Religion primitive inconnue.

Animisme.

Polythéisme national.

Religions *nomistiques*, fondées sur un livre sacré.

Brahmanisme. Mosaïsme et Judaïsme (1). Mazdéisme. Confucianisme. Taosisme.

Religions *universalistes*, doctrines prêchées à tous les peuples sans distinction.

Bouddhisme. Christianisme. Islamisme.

(1) *L'auteur considère comme* deux religions *le culte juif* avant *et* après *la Captivité.*

II. — Classification de Max Muller.

Hénothéisme.
|
Polythéisme.

Monothéisme. Panthéisme. Athéisme. Fétichisme et religions des sauvages.

Judaïsme. Christianisme. Islamisme. Brahmanisme. Bouddhisme.

(*Nous n'avons rien trouvé dans Max Muller au sujet des religions de la Chine.*)

III. — Classification de M. Réville.

Culte de la nature.

Polythéisme et mythologie. Animisme et fétichisme.

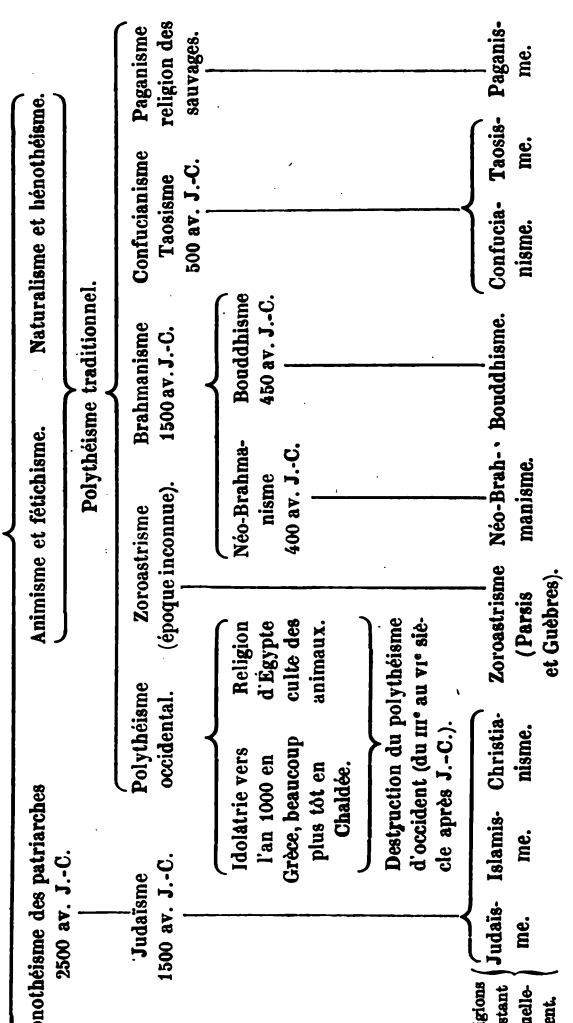
Religions *légalistes* ou fondées sur une loi divine révélée.

Confucianisme. Taosisme. Brahmanisme. Mosaïsme et Judaïsme. Mazdéisme. Islamisme.

Religions de *rédemption* ayant pour principe l'idée de la délivrance ou du salut.

Bouddhisme. Christianisme.

IV. — Voici enfin la classification que nous proposons.



DIVISIONS DES GRANDES RELIGIONS.

1°. — Christianisme.

Le christianisme est partagé en deux divisions principales : 1° l'ÉGLISE CATHOLIQUE ayant pour principe, doctrinal et social une autorité infaillible divinement instituée ; 2° les SECTES et HÉRÉSIES, qui se sont à diverses époques séparées de l'Église catholique.

ÉNUMÉRATION DES SECTES CHRÉTIENNES.

- NESTORIENS et EUTYCHIENS, ve siècle ap. J.-C. (Erreurs sur l'Incarnation).
- SCHISME GREC, 800 apr. J.-C. Rejet de l'autorité du pape. Erreur sur le Saint-Esprit.
- PROTESTANTISME. 1515 apr. J.-C. Rejet de l'autorité de l'Église. La religion fondée sur la Bible seule.
  - Divisions anciennes.
    - Anglicans.
    - Calvinistes.
    - Luthériens.
    - Sociniens.
  - Division moderne : sectes multiples avec trois tendances principales.
    - Ritualistes, se rapprochant de l'Église catholique.
    - Orthodoxes, admettant le surnaturel et et les principaux dogmes.
    - Libéraux, rejetant le surnaturel, les dogmes, les mystères quelquefois même la personnalité de Dieu.

La religion des Mormons fondée en 1830 par Joe Smith, est dérivée du protestantisme, mais comme elle admet une nouvelle Bible et une nouvelle révélation, elle ne doit pas être comptée au nombre des sectes chrétiennes.

2°. — Sectes de l'Islamisme.

Sunnistes ou hommes de la tradition, reconnaissent les quatre premiers califes et considèrent la religion comme fixée définitivement par Mahomet.

Schiites ou sectateurs d'Ali, rejettent les premiers califes, admettent des Imams ou chefs de culte ayant une sorte d'inspiration, attendent le Mahdi qui doit apporter une religion nouvelle. La séparation des Schiites et des Sunnistes a eu lieu après la mort de Mahomet.

Religions dérivées du Schiisme.

Vers l'an 1000.

Ismaéliens, Nozairis, Druses. Sectes plus ou moins panthéistes, admettant la métempsycose.

En Perse, vers 1860.

Le **Babysme**, secte à demi panthéiste, révolutionnaire et fanatique. — Les Babystes se sont révoltés contre le Schah de Perse et ont formé un complot pour l'assassiner : après leur défaite, quelques uns d'entre eux ont subi la mort courageusement pour leur croyance.

3°. — Sectes du Bouddhisme.

Séparation très ancienne.

Grand véhicule.	Petit véhicule.
Rôle plus grand de la magie. Culte des Bouddhas multiples plus développé.	Tradition plus simple. Culte exclusif de Çakia-Mouni.

Culte de Fo (Chine). Lamaïsme du Thibet, fondé au xe siècle, réformé au xive. Hiérarchie et rites très analogues au catholicisme.

4°. — Sectes du Néo-Brahmanisme.

Sectes innombrables se divisant en deux classes principales.

Civaïtes, adorateurs de Civa.	Vichnouïtes, adorateurs de Vichnou.

Au xixe siècle apparition du Brahma-Somaj, culte déiste s'appuyant sur l'Évangile et le Véda à la fois.

NOTE III. — STATISTIQUE DES RELIGIONS DE L'UNIVERS (CALCULÉE PAR MILLIONS D'HOMMES).

		DE HUBNER CITÉ PAR QUATREFAGES.			CORTAMBERT.			MARTIN 1880.			PÉTERMANN 1857.			MEYER CITÉ PAR PIERRE LAROUSSE.		
Chrétiens.	Catholiques...	200	390	476 mono-théistes.	165	325	450 mono-théistes.	190	350	485	170	334	499	194,500	395,000	571,700
	Protestants...	110			80			80			89			114,600		
	Grecs.....	80			80			80			75			85,900		
	Juifs.....	6			4 à 5			5			5			4,700		
	Musulmans...	80			120			130			160			172,000		
	Brahmanistes.	150		650	200		600	200		650	200		600			740,000
	Bouddhistes..	500			400			450			400					
Religions étrangères.	Connues.....	240		256	150		150			200			200			116,500
	Inconnues....	16														
TOTAL GÉNÉRAL.....				1382			1200			1335			1299			1428,200

Rien n'est plus incertain que ces chiffres, surtout en ce qui concerne les cultes de l'Asie et de l'Afrique. — nombre des bouddhistes paraît systématiquement exagéré, Schlagenweit dans son livre sur le bouddhisme au bet le réduit à 350 millions; ce qui semble plus près de la vérité. On obtient ce nombre en totalisant la pulation bouddhiste de Ceylan, celle de l'Indo-Chine et en y ajoutant les $\frac{2}{3}$ de la population de l'Empire chinois.

NOTE IV (page 220).

SUR L'IDÉE DU MESSIE DANS L'ISLAMISME.

L'idée d'un prophète futur a reparu dans l'islamisme. La secte des Schiites ou sectateurs d'Ali, a admis qu'il devait y avoir, après Mahomet une succession de prophètes, descendant d'Ali et enseignant des doctrines de plus en plus parfaites.

Le dernier de ces prophètes est le Mahdi, descendant aussi de Mahomet et d'Ali.

Il a déjà paru plusieurs personnages se donnant comme le Mahdi. Le plus important a été Obeid-Allah, fondateur de la dynastie des Fatimites en 909 de l'ère chrétienne.

L'autre branche du Mahométisme, le *Sunnisme,* considère Mahomet comme le dernier prophète et sa religion comme définitive; néanmoins les musulmans sunnistes croient aussi à un Mahdi, mais qui ne doit venir qu'à la fin du monde. Voici ce que l'on trouve à ce sujet dans un catéchisme sunniste moderne :

A la fin du monde, l'Antéchrist doit paraître. Jésus descendra du ciel pour le tuer. Ensuite apparaîtra le Mahdi de la famille du prophète : alors tous les hommes mourront pour ressusciter immédiatement et le jugement dernier aura lieu (Garcin de Tassy, *L'Islamisme d'après le Koran*).

Il s'est fait évidemment dans la pensée des musulmans une confusion entre l'attente du premier avènement du Messie par les juifs, et celle du second avènement de Jésus par les chrétiens.

Ce qui se passe aujourd'hui dans le Soudan prouve

combien est puissante encore cette transformation de la vieille idée messianique.

Mais, d'autre part, les contradictions de la doctrine musulmane sur ce point montrent que l'islamisme ne peut pas logiquement se rattacher à la tradition juive.

NOTE V (page 268).

SUR LE MYTHE DE PROMÉTHÉE.

Le récit mythologique dans lequel on a cru retrouver les traces les plus évidentes de la révélation chrétienne primitive est l'histoire de Prométhée. Je voudrais apprécier sur ce point l'opinion qui a cours dans l'apologétique chrétienne, opinion que je ne puis partager qu'incomplètement.

Commençons par exposer la fable tout entière.

Prométhée n'est pas nommé dans Homère, mais il joue un rôle considérable dans les œuvres d'Hésiode. Voici ce qui en est dit.

Prométhée est un Titan, fils de Japet et de Clymène, père de Deucalion et d'Hellen. Il a pour frère Épiméthée.

Jupiter ayant détrôné Saturne, et régnant sur l'Olympe, se montra hostile au genre humain. Il cacha la nourriture des hommes, qui ne purent plus vivre que par un travail pénible.

Il y eut ensuite une dispute entre les dieux et les hommes, au sujet du sacrifice et de la part qui devait revenir aux dieux.

Prométhée intervint et trompa Jupiter; il partagea un bœuf en deux parts, plaça d'un côté les os recouverts de la graisse, et d'un autre côté les chairs recouvertes de la peau de l'animal.

Jupiter trompé, ou (suivant Hésiode) faisant semblant de l'être, parce qu'il voulait avoir l'occasion de châtier les hommes, choisit la part qui semblait la plus appétissante, les os couverts de graisse.

Ayant ensuite enlevé la graisse et voyant les os blancs, il s'irrita contre Prométhée, et à titre de châtiment, cacha le feu aux hommes.

Prométhée, par son habileté, retrouva le feu et communiqua aux hommes la manière de se le procurer.

Alors, par une nouvelle vengeance, Jupiter créa un être qui devait nuire aux hommes : ce fut Pandore, la première femme, fabriquée par Vulcain du limon de la terre, qui fut envoyée comme épouse à Épiméthée frère de Prométhée. Malgré les conseils de son frère, Épiméthée la reçut; elle ouvrit alors l'amphore fatale d'où sortirent tous les maux et toutes les peines de l'humanité. L'Espérance seule resta dans le vase, Pandore l'ayant refermé à temps suivant le conseil de Jupiter.

Quant à Prométhée, il fut lié à une colonne par des liens indissolubles, et un aigle vint chaque jour dévorer son foie immortel, qui croissait de nouveau pour être de nouveau la nourriture de l'oiseau.

Le fils de Jupiter et d'Alcmène, Hercule, tua l'oiseau et délivra Prométhée.

Cette délivrance eut lieu du consentement de Jupiter qui voulait glorifier son fils, et dont la colère s'apaisa.

Le même mythe est raconté dans Eschyle avec les modifications suivantes :

Prométhée a été le conseiller de Jupiter dans sa lutte contre Saturne.

Jupiter aussitôt après son avènement veut détruire la race humaine. Prométhée s'y oppose. Après avoir

empêché la ruine du genre humain, il donne aux hommes deux grands bienfaits. D'une part, pour les consoler, il leur met dans le cœur des espérances aveugles. D'autre part, il découvre et il leur communique le feu.

C'est à cause de ses actes de bonté envers les hommes que Prométhée est cloué sur un rocher par l'ordre de Jupiter, qui est représenté comme un cruel tyran.

Prométhée annonce que Jupiter à son tour sera renversé; mais le chœur s'indigne et dit que la destinée de Jupiter est de régner toujours.

Prométhée ajoute alors que Jupiter aura plus tard besoin de ses conseils, mais il ne donnera ce conseil salutaire que lorsqu'il aura été délivré par le descendant de Jupiter et d'Io. Il annonce la venue de son libérateur.

Mercure, venu de la part de Jupiter, déclare à son tour à Prométhée qu'il ne sera délivré que lorsqu'un immortel sera mort volontairement pour le sauver.

Eschyle a composé trois autres pièces sur Prométhée; dans l'une il raconte sa délivrance : il nous en reste ce vers adressé par Prométhée à Hercule :

Cher fils d'un père ennemi.

Dans le *Prométhée délivré,* la prédiction de Mercure s'accomplit et le centaure Chiron consent à mourir, quoique immortel, pour délivrer Prométhée.

Les ressemblances entre ce mythe et l'histoire de la colère de Dieu contre le genre humain et de la rédemption sont très frappantes. Mais faut-il de ces ressemblances conclure nécessairement à l'existence d'une source commune, et faut-il croire qu'Hésiode et Eschyle nous présentent une ancienne tradition plus ou moins défigurée ?

Avant d'admettre cette conclusion, il faut examiner le principe sur lequel elle est fondée.

Ce principe, c'est que les ressemblances entre les légendes et les mythes doivent s'expliquer toujours par une source commune.

Or ce principe s'appliquant à toutes les légendes de l'antiquité, et principalement à la légende du Bouddha, obligerait à supposer l'existence d'un christianisme primitif semblable presque au christianisme réel, hypothèse inadmissible.

On voit donc que l'on ne peut pas admettre *a priori* et sans examen l'existence d'une source commune, uniquement à cause de la ressemblance.

Ce n'est pas tout. Dut-on même croire qu'il y a une source commune, il faudrait encore prouver que la forme chrétienne de la tradition est la forme antique. On pourrait en effet admettre que les deux notions analogues sortent d'une source qui ne soit semblable ni à l'une ni à l'autre.

Donc, pour établir que la ressemblance provient d'une source commune et pour savoir quelle est cette source, il faut tâcher de remonter plus haut que les deux idées parallèles et analogues que l'on voit provenir d'une même origine. Essayons donc de remonter le fil de chacune des deux idées, celle qui inspire le Prométhée d'Eschyle et celle qui est gravée dans l'Évangile.

Si nous remontons dans la tradition juive à partir de l'Évangile, nous voyons que l'idée de la rédemption est extrêmement vague à l'origine. Il y a une promesse obscure faite à la femme ; il y a d'autre part le rite du sacrifice, mais sans que ce rite soit interprété par le livre sacré et sans que rien indique qu'il ait signifié

une rédemption, et à plus forte raison une rédemption par le Fils de Dieu mourant pour les hommes.

En revanche, ce que nous trouvons dans cette antique tradition de la Genèse, c'est l'idée de la malédiction divine, de Dieu menaçant de destruction le genre humain, de maux provenant d'une chute primitive; l'origine de ces maux est attribuée à la femme.

Nous y trouvons en outre l'idée d'un arbre, l'arbre de vie, dont le fruit semble avoir été la cause de l'immortalité de nos premiers parents.

Si maintenant nous remontons le cours de la tradition païenne, d'abord d'Eschyle à Hésiode et ensuite d'Hésiode à la source commune de la mythologie aryenne, voici ce que nous trouvons.

Les idées morales, l'idée de rédemption, de souffrance expiatoire, la mort de Chiron pour sauver Prométhée, la souffrance volontairement subie par Prométhée pour les hommes, tout cela s'évanouit dans Hésiode. Il reste la haine de Jupiter pour les hommes, les artifices de Prométhée et la libération par Hercule, fils de Jupiter. Les faits sont à peu près les mêmes, mais la couleur morale, la couleur en apparence chrétienne a disparu.

En remontant plus haut et en rapprochant la tradition grecque de celle de l'Inde et des autres branches de la race aryenne, nous trouvons des mythes analogues, mais dans lesquels le caractère naturaliste est plus frappant. Il s'agit surtout de la découverte du feu et de l'arbre céleste dans lequel ce feu est caché. A cette idée s'en joint une autre, celle du breuvage qui donne l'immortalité (l'ambroisie) qui est produit par le suc de cet arbre divin. L'ambroisie ayant été perdue, les dieux la cherchent et la retrouvent. Le feu et le suc de la

plante céleste deviennent dans l'Inde deux divinités : *Agni* et *Soma*.

Dans cette forme plus ancienne de l'idée, le libérateur futur, l'Hercule délivrant Prométhée n'apparaît pas. Tout se réduit à la notion d'un malheur primitif et d'efforts pour reconquérir un bien perdu.

Les écrivains de l'école rationaliste prétendent que la forme naturaliste de la légende est la forme primitive. Cela n'est nullement certain, et il peut se faire qu'une idée élevée et morale se soit transformée par dégradation en un mythe dont le sens naturel est purement physique.

Mais d'autre part, il est certain qu'il y a eu dans la tradition païenne, à partir des époques les plus reculées jusqu'à Eschyle, un progrès dans le sens de l'idée morale d'une souffrance subie pour autrui et que le Prométhée et le Chiron d'Eschyle sont sous ce rapport plus près de l'idée du Christ que le Prométhée d'Hésiode, ou que le *Pra-mantha* des Aryas qui semble se confondre avec *Agni*, le feu divinisé.

Si d'une autre part nous remarquons que la tradition biblique sur le libérateur ne se développe que très tard, que l'idée d'un Sauveur souffrant et mourant n'apparaît que dans Isaïe, au huitième siècle avant Jésus-Christ, qu'il n'est pas même clairement indiqué alors que ce Sauveur soit le fils du Dieu qui a maudit les hommes, nous pourrons arriver aux conclusions *vraisemblables* suivantes :

1° La partie antique et primitive de la tradition biblique, à savoir la faute première où la femme joue un rôle, l'inimitié de Dieu contre le genre humain, la privation d'un bien figuré ou causé par le fruit de l'arbre de vie, et la partie la plus antique de la tradition paienne,

la découverte du feu caché dans l'arbre paradisiaque et de l'ambroisie, l'histoire de Jupiter haïssant les humains, celle de Pandore et la condamnation de Prométhée, bienfaiteur de l'humanité, peuvent être ramenées assez facilement à une source commune.

Prométhée serait alors Lucifer, ayant promis aux hommes la science; Pandore serait Ève source de tous les maux, et l'arbre d'où sort le feu et l'ambroisie, s'identifierait avec l'un ou l'autre des deux arbres de la Genèse. Enfin on pourrait encore voir dans l'Espérance, restée au fond du vase de Pandore un vague souvenir d'une première promesse.

2° L'idée d'Hercule libérateur de Prométhée et fils de Jupiter,

Ce cher fils d'un père ennemi,

ne semble pas pouvoir être interprétée comme la conservation d'une idée chrétienne primitive. C'est une histoire mythologique qui correspond à la période anthropomorphique qui succéda au naturalisme. On ne voit ni comment elle aurait traversé la période du naturalisme, ni pourquoi elle se serait conservée chez les Grecs et aurait disparu ailleurs, même chez les Juifs.

Il en est de même de l'idée de Prométhée souffrant pour les hommes et de Chiron mourant pour Prométhée.

L'idée de l'expiation par la souffrance est sans doute très ancienne; l'idée de substitution d'une victime innocente à un coupable peut aussi être antique, mais la forme plus précise d'un Dieu souffrant et mourant semble être un développement postérieur de cette idée et non une forme primitive.

Cette ressemblance si étroite avec le christianisme

doit donc, dans cette partie du mythe, être considérée soit comme une coïncidence, soit comme une divination de l'humanité cherchant le Sauveur dont elle a besoin.

Répétons encore ici, ce que nous avons dit dans cet ouvrage, que ce point de vue différent ne détruit pas la preuve qu'apporte en faveur du christianisme l'accord des traditions et des légendes des différents peuples. Cet accord montre que le Christ répond aux besoins et aux aspirations de l'humanité.

Nous pouvons conserver, interprétée de cette manière, la description de la figure du Christ avant l'Évangile que donne M. A. Nicolas. Observons néanmoins que les progrès de la science ont détruit quelques-unes de ces ressemblances, comme par exemple le caractère de Mithra (1) considéré comme médiateur, mais en revanche elles en ont créé d'autres et le Bouddha est certainement plus rapproché du Christ qu'aucun des personnages cités par l'éminent apologiste (2).

« La venue de Jésus-Christ n'est donc pas, comme on le juge vulgairement, un fait isolé, accidentel, et sans antécédents dans l'histoire du genre humain. Ce fait ne répond pas moins à tous les siècles qui l'ont précédé qu'à tous ceux qui l'ont suivi.

« En lui rentrent tous les anciens temps, de lui sortent tous les temps modernes.

« Comme les formes indécises et fantastiques que revêt un objet pendant la nuit se précisent et font place à sa réalité devant le jour, ainsi toutes les traditions (3)

(1) Mgr de Harlez (*Introduction à l'Avesta*) combat cette assimilation.

(2) Nicolas, *Études philosophiques*, livre II, chap. VI, pages 221, 222, 223.

(3) Nous dirions « toutes les traditions et les aspirations. »

religieuses du genre humain sont venues se rectifier et se rejoindre dans ce grand médiateur des temps comme des choses, et y reprendre l'unité primitive d'où elles avaient divergé par tout l'univers. L'humanité en corps a pu dire à Dieu ces belles paroles de saint Augustin : « Je fus coupé en pièces au moment où je me séparai de « ton unité pour me perdre dans une foule d'objets : tu « daignas rassembler les morceaux de moi-même (1). »

« Jésus-Christ est tout ce qu'ont désiré les nations, tout ce qu'elles ont rêvé (2) sous des noms divers, et à travers des images plus ou moins grossières et impures; il est la réalisation de cette *espérance* restée au fond de la boîte de *Pandore,* réparatrice de tous les maux qui en étaient sortis; il est cet *Epaphus*, enfant promis, qui devait naître miraculeusement de la vierge *Io,* pour délivrer l'homme enchaîné de ce vautour rongeur auquel une *femme-serpent* avait donné l'être; il est ce *dieu de l'Olympe,* ce cher fils d'un père ennemi, qui devait s'offrir pour succéder à nos souffrances; il est cet *Orus* descendant *d'Isis,* qui devait *surmonter*, sans le détruire, le serpent *Typhon,* d'après les Égyptiens, et qui devait naître d'Isis-vierge, d'après les Gaulois; il est le véritable *Hercule* qui devait tuer le *dragon,* et rendre aux hommes les fruits d'or de ce merveilleux jardin d'où ils étaient exclus; il est le *Mithra* des Perses, ce *médiateur*, vainqueur d'*Ahrimane*, qui, jusqu'à ce qu'il soit venu *ouvrir*, *faire et procurer* la délivrance des hommes, a chômé cependant et s'est reposé un temps non trop long pour Dieu; il est le *Wischnou* des Indiens, dont l'incarnation devait venir réparer les

(1) *Confess.*, II, 1, 2.

(2) Ce terme rêvé prouve que la pensée de l'éminent apologiste se rapproche beaucoup de la nôtre.

maux faits par le grand serpent *Kaliga;* le *Genteolt* des Mexicains, qui devait triompher de la férocité des *autres dieux,* apporter une réforme bienfaisante, et combattre la *couleuvre* qui avait séduit la mère de notre chair; le *Puru* des Salives d'Amérique, qui devait faire rentrer en enfer le *serpent* qui dévorait les peuples; il est enfin le dieu *Thor, premier né des enfants d'Odin et le plus vaillant des dieux*, qui devait livrer un combat particulier au *grand serpent Migdar,* et laisser lui-même la vie dans sa victoire. « Loin toutes ces impures et « grossières images, » dit Tertullien, « loin toutes ces « impudiques supercheries des mystères d'*Isis*, de *Cé-* « *rès,* de *Mithra!* Le rayon de Dieu, fils de l'éternité, « devait se détacher lui-même des célestes hauteurs, « comme il avait été prédit. Il est enfin descendu, s'est « reposé sur un front virginal, et le Verbe s'est fait chair « et le grand mystère du genre humain s'est accompli, « nous adorons un homme-Dieu (1). »

« Voilà le Λόγος de Platon, le *docteur universel* de Socrate, le *saint* de Confucius, le *monarque universel* des sibylles, le *roi* si redouté des Romains, le *dominateur* attendu par tout l'Orient; voilà la victime des victimes dont l'immolation devait mettre un terme à tous les sacrifices; voilà enfin l'Agneau de Dieu qui porte les péchés du monde, le vrai médiateur et le vrai Christ. »

Il importe d'observer, lorsqu'on veut apprécier les livres d'apologétique chrétienne du commencement et du milieu de ce siècle, que l'adversaire qu'ils combattaient, était différent de celui que nous combattons de nos jours.

(1) *Apologétique,* chap. XXI.

C'était le déisme de Rousseau, rejetant comme inutile toute révélation et toute religion positive, qui était le système en faveur chez les incrédules.

Aujourd'hui c'est une espèce de panthéisme, acceptant et confondant toutes les religions, qui est le principal ennemi de la foi chrétienne.

Les apologistes pouvaient se servir efficacement, contre le déisme, de témoignages de l'antiquité païenne, toute pénétrée de notions surnaturelles. Leur seul tort était de considérer cet état des esprits de l'antiquité comme provenant exclusivement de la tradition primitive, et de ne pas assez discerner ou plutôt de ne pas mettre assez en évidence ce qui provient des instincts du cœur humain.

Aujourd'hui il faut avant tout prémunir les esprits contre l'idée que les ressemblances entre les divers cultes sont les signes d'une même origine naturaliste. Il est pour cela nécessaire d'analyser avec plus de soin ces ressemblances, et de les ramener à leur vraie source.

NOTE VI (page 303).

SUR L'ORIGINALITÉ DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE.

La thèse de l'originalité de la doctrine chrétienne est capitale. Les adversaires l'ont compris. M. Havet, dans son ouvrage sur le *Christianisme et ses origines,* s'est efforcé d'arracher le christianisme à son origine juive pour en faire une transformation spontanée de l'hellénisme.

A l'appui de cette hypothèse, M. Havet apporte un catalogue immense de textes de la littérature grecque

dans lesquels sont exprimés des préceptes de morale et des sentiments analogues à ceux qu'inspire l'Évangile.

M. I. Denys, qui déclare dans sa préface son hostilité contre le christianisme, soutient la même thèse dans son livre intitulé : *Histoire des idées et des théories morales dans l'antiquité.*

Il est facile de reconnaître que cette argumentation porte à faux et ne touche pas à la véritable question.

Le christianisme, en effet, n'a pas la prétention d'avoir inventé la raison et la conscience humaine.

Il enseigne, au contraire, que la loi naturelle est gravée dans le cœur de tous les hommes. Mais ce qu'il prétend, c'est avoir promulgué de nouveau cette loi d'une manière plus efficace et plus solennelle, c'est avoir fait sortir d'une source nouvelle ces antiques préceptes de la morale, et les avoir montrés à l'humanité, joints à leur principe et à leur sanction, avec une clarté inconnue jusque-là.

Il ne suffit donc pas d'avoir prouvé que telle doctrine chrétienne existait chez quelques philosophes grecs, pour attribuer à ceux-ci l'honneur de l'avoir propagée dans l'univers. Il faudrait prouver, en outre, que c'est dans ces philosophes que les apôtres l'ont puisée, et non dans leur propre tradition ou leur propre conscience.

Or si nous considérons la manière selon laquelle la morale chrétienne est enseignée dans l'Évangile, nous voyons qu'elle est intimement unie à un système dogmatique original. Le monothéisme hébraïque, l'idée du Créateur et de son pouvoir absolu, en même temps que celle de sa paternité, la notion de l'Incarnation, l'idée de l'union avec Jésus-Christ par la grâce obligeant à l'union par la vertu; le péché originel, la rédemption, la sanction de la vie future sous la forme toute juive de

la résurrection des corps et du second avènement glorieux du Messie prédit par Daniel et juge des vivants et des morts, tel est le cadre dogmatique de la religion chrétienne. Il n'est pas un précepte de la morale évangélique qui ne s'appuie sur ces dogmes et n'en découle. Cet ensemble de dogmes existe déjà tout formé dans les Épitres de saint Paul écrites entre l'an 45 et 66 de l'ère chrétienne, de 15 à 35 ans après la Passion du Sauveur.

Nous pouvons choisir un exemple qui montre le vice de l'argumentation de nos adversaires. M. Denys, pour prouver que le paganisme a connu l'idée de la chasteté, même en ce qui concerne le sexe masculin, cite un stoïcien de la fin du premier siècle de l'ère chrétienne, Musonius, qui énonce les principes d'une morale très sévère sur ce point. C'est un témoignage unique ; il est postérieur à saint Paul, et peut-être a-t-il été inspiré par le spectacle des mœurs d'une communauté chrétienne. Maintenant, si nous comparons la théorie morale de Musonius à celle de saint Paul, nous voyons que le premier fait de la chasteté une des branches de la tempérance, tandis que saint Paul défend la fornication en se fondant sur ce que le fidèle est un membre de Jésus-Christ. Ne voit-on pas que le même principe moral est enseigné d'une manière toute différente, appuyé sur d'autres motifs, et qu'il s'agit de deux enseignements distincts d'une même morale? Est-il besoin d'ajouter que ce témoignage unique de Musonius, au milieu d'une littérature qui contient en général des principes contraires, ne saurait être comparé à la loi rigoureuse et universelle qui défend, dans la société chrétienne, toute infraction à la loi des mœurs?

Autre exemple tiré, non plus de la morale propre-

ment dite, mais des idées des premiers chrétiens relativement au paganisme.

Certains platoniciens, pour accorder les légendes mythologiques du culte populaire avec la perfection de la nature divine, avaient supposé l'existence de génies ou démons, portant le même nom que chacun des dieux de l'Olympe, qui auraient été capables de vices et d'imperfections, et auxquels seraient arrivées les aventures peu morales attribuées aux Olympiens par les poètes. Cette idée que les dieux païens sont des démons se retrouvant dans les Pères de l'Église et même dans saint Paul, on en conclut que la doctrine des démons, et leur identification avec les dieux païens, est un emprunt fait au platonisme.

Rien n'est plus inexact. L'idée des mauvais esprits fait partie de la tradition juive. Satan et Beelzebub sont des personnages tout à fait différents des dieux de l'Olympe ou des démons des platoniciens. Si l'on voulait absolument trouver, pour les mauvais anges de l'Évangile, une origine étrangère, ce serait bien plutôt dans les croyances de la Chaldée et de la Perse qu'il faudrait la chercher.

Quant à l'idée de considérer les faux dieux comme de véritables puissances ennemies de Jéhovah, et de les assimiler aux anges rebelles, elle est aussi très ancienne chez les Juifs. Le nom seul de Beelzebub, divinité phénicienne identifiée à un mauvais ange, en est une preuve.

Les apôtres n'ont donc pas eu besoin de la connaissance du platonisme pour identifier aux mauvais anges les idoles du paganisme; ils n'ont fait que suivre la tradition juive et imiter leurs pères.

Il n'y a donc pas eu emprunt, il y a eu coïncidence.

Les apôtres sont arrivés, par le développement de la tradition juive, à admettre l'existence de mauvais génies et à leur identifier les dieux païens. Les philosophes de l'école platonicienne sont arrivés au même résultat par suite de l'opposition entre les légendes traditionnelles et leurs idées rationnelles sur la divinité. Une fois d'ailleurs que ces idées, d'origine diverse, se sont rencontrées, il n'est pas étonnant qu'elles se soient fondues ensemble, et que les Pères aient cru trouver dans la philosophie de Platon la confirmation de leur doctrine et l'aveu fait par les païens eux-mêmes du caractère démoniaque de leurs dieux.

On pourrait continuer cette comparaison, et reconnaître que, dans la plupart des cas, sinon dans tous, l'analogie de doctrine ne résulte nullement d'une imitation.

Il importe d'ailleurs d'observer que tous les apôtres, même saint Paul, étaient des juifs de Jérusalem et de la Palestine, attachés à leurs traditions nationales, et n'ayant pas subi, comme les juifs d'Alexandrie, l'influence de la Grèce et de Platon.

NOTE VII (page 318).

SUR LA THÉORIE CATHOLIQUE ET LA THÉORIE RATIONALISTE DU PROGRÈS RELIGIEUX.

L'idée d'une double évolution religieuse, d'un développement parallèle et distinct de l'erreur et de la vérité, est le trait caractéristique de la théorie catholique du progrès religieux. Le progrès continu ne peut exister que dans la vraie religion. Les fausses religions

ne peuvent contenir que des progrès intermittents, suivis de décadence, et n'entrent pas dans la chaîne continue du progrès providentiel.

Il existe une autre théorie du progrès, celle qui a été exposée par Creuzer dans son livre intitulé : *les Religions de l'antiquité*. Selon Creuzer, le christianisme est la plus parfaite des religions, la religion dernière et divine. Mais son avènement a dû être providentiellement préparé par les cultes antérieurs. Une telle doctrine, plaçant l'erreur religieuse formelle parmi les éléments du progrès, et ne distinguant pas d'une manière précise la révélation objective, authentique et publique qui appuie la vraie religion, des révélations imaginaires qui sont la base de l'enseignement des autres cultes, est nécessairement entachée de rationalisme et même de scepticisme. Aussi la théorie de Creuzer s'est-elle transformée rapidement en une doctrine contraire à la foi chrétienne. Benjamin Constant a modifié l'idée de Creuzer en enseignant que le christianisme n'est pas le terme, mais une des étapes du progrès; il a supposé qu'un théisme plus parfait devait succéder à l'Évangile. Jouffroy a substitué à ce théisme le déisme philosophique de Rousseau, et Auguste Comte, rejetant le déisme comme suranné, a fait du positivisme, c'est-à-dire de la négation même de l'idée religieuse, le terme de l'évolution des religions (1).

On n'échappe complètement à cette conséquence logique qu'en admettant deux évolutions distinctes et parallèles, l'une de l'erreur, l'autre de la vérité sans mélange d'erreur. Signalons à cette occasion un livre

(1) Voir le *Progrès religieux*, par l'abbé de Broglie, brochure en vente chez Rémy, 25, rue Vaugirard.

anglais savant et plein d'idées ingénieuses, intitulé : *Fore gleams of Christianity*, Rayons précurseurs du Christianisme.

L'auteur, M. Charles Newton Scott, a des croyances chrétiennes très déterminées et soutient l'idée très vraie que le christianisme contient en lui-même la perfection de tout ce qui se trouve dans les autres cultes.

Malheureusement, comme il ne distingue pas les deux évolutions de la vérité et de l'erreur, il ne peut pas établir, entre le christianisme et les autres cultes, une différence assez profonde. Il voit dans le polythéisme primitif une révélation de Dieu dans la nature, dans l'anthropomorphisme une révélation de Dieu dans l'homme. Il admet, en outre, une troisième révélation qu'il nomme *divinatoire*, c'est celle qui se fait par les prophètes et les miracles. Mais on se demande si cette troisième révélation ne s'étend pas, dans sa pensée, au paganisme même, sous la forme d'oracles ou de prophètes inspirés. Malgré les erreurs graves que nous avons signalées, ce livre peut être utile, et contient, sur les rapports entre la vraie religion et les cultes antérieurs, certaines idées analogues à celles que nous avons exposées.

NOTE VIII (page 315).

L'ORACLE DE DELPHES ET LA PROPHÉTIE HÉBRAÏQUE.

Ceux qui s'appuient sur les ressemblances entre toutes les religions pour les déclarer de même valeur, ont prétendu rencontrer dans les oracles païens l'équivalent des prophéties.

C'est l'oracle de Delphes qui est leur plus puissant

argument. Il est certain qu'il y a entre le rôle qu'a joué cet oracle dans l'histoire de la religion grecque et celui qu'ont rempli les prophètes hébraïques certaines analogies. Mais il y a aussi, ce que ces auteurs ne disent pas, des différences tout aussi grandes et suffisantes pour montrer que l'oracle est une institution humaine, et la prophétie une œuvre divine.

L'oracle de Delphes a été consulté par les Grecs pendant de longs siècles. On venait interroger Apollon de toutes les régions du monde hellénique. L'influence politique de l'oracle a été très grande. L'alliance religieuse dont le conseil des amphictyons a été l'origine, avait pour objet principal le culte d'Apollon Delphien. Cette alliance était comme le centre d'unité de la nation hellénique.

C'est l'oracle qui a présidé à la fondation des colonies lointaines, c'est d'après les avis, souvent très sages, des prêtres de Delphes, que les divers lieux d'établissement des colonies ont été choisis. Les prêtres d'Apollon, en relation avec le monde grec tout entier, étaient mieux placés que d'autres pour indiquer les lieux favorables pour la fondation de nouvelles cités.

On dit aussi que l'oracle a exercé une influence morale, et que ses réponses ont contribué à adoucir les mœurs et à faire prévaloir des principes de civilisation. Quelques textes semblent prouver en effet que les prêtres d'Apollon ont souvent usé, dans l'intérêt de la morale, de l'autorité que la croyance populaire leur donnait.

Tout cela peut être vrai, mais cela ne prouve nullement l'existence d'un caractère surnaturel dans les révélations de la pythie. Toutes les fois qu'il s'est agi de prédire l'avenir, ses réponses ont été ambiguës, et souvent démenties par l'événement. En outre, l'influence de

la politique sur l'oracle a été évidente, et la pythie a été le plus souvent du parti le plus fort, pour les Perses tant qu'ils ont occupé la Béotie, et pour Philippe, dès que son pouvoir est devenu prépondérant.

Les prophètes hébraïques ont également été consultés par le peuple juif, ils ont eu également un rôle politique; ils ont enseigné, avec une bien autre clarté et une bien autre puissance que l'oracle, une morale très pure.

Mais on trouve chez eux ce qu'on ne trouve pas à Delphes, d'une part des prophéties accomplies d'une manière surnaturelle, comme celles d'Isaïe sur le Messie, et d'autre part une indépendance de caractère et une liberté de langage contre les puissances du jour, contre les rois, les princes, les prêtres et le peuple dont le sacerdoce grec ne donne aucun exemple.

En un mot, entre l'oracle grec et la prophétie hébraïque, il y a toujours la différence qui doit exister entre une religion subjective, œuvre de l'homme et de ses instincts, et la parole réelle, objective et authentique du vrai Dieu.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE Ier. — L'Histoire des religions et le problème de la destinée humaine..... 1

CHAPITRE II. — Les plus anciennes croyances religieuses attestées par l'histoire..... 34

CHAPITRE III. — Les divers systèmes sur l'origine de la religion..... 60

CHAPITRE IV. — Le Polythéisme traditionnel..... 89

CHAPITRE V. — Les réformes doctrinales du polythéisme..... 123

CHAPITRE VI. — Le Bouddhisme..... 162

CHAPITRE VII. — Le Judaïsme et l'Islamisme..... 202

CHAPITRE VIII. — Les ressemblances entre le Christianisme et les autres religions..... 212

CHAPITRE IX. — Le Christianisme et les autres religions comparées dans leurs éléments communs..... 285

CHAPITRE X. — Les caractères spéciaux de la transcendance du Christianisme..... 321

CHAPITRE XI. — Les problèmes et les conclusions de l'histoire des religions..... 368

APPENDICE.

NOTE I. — Théorie de M. Fustel de Coulanges sur l'origine de la mythologie païenne..... 385

NOTE II. — Sur les diverses manières de coordonner les religions et de les placer dans l'histoire générale..... 388

NOTE III. — Statistique des religions de l'univers..... 394

NOTE IV. — Sur l'idée du Messie dans l'Islamisme..... 395

NOTE V. — Sur le mythe de Prométhée..... 396

NOTE VI. — Sur l'originalité de la doctrine chrétienne..... 406

NOTE VII. — Sur la théorie catholique et la théorie rationaliste du progrès religieux..... 410

NOTE VIII. — L'oracle de Delphes et la prophétie hébraïque.. 412

Vient de paraître :

Manuel d'histoire de la littérature française où sont particulièrement étudiés et analysés les auteurs français du baccalauréat, *conformément au programme officiel du 2 août* 1880, à l'usage des classes de troisième, seconde et rhétorique, **par M. l'abbé MARC**, licencié ès-lettres, professeur de rhétorique.

Un volume in-12, broché ou cartonné..... 5 *fr.*

Toutes les notions de littérature française nécessaires pour l'examen du baccalauréat se trouvent réunies et condensées dans ce livre. L'histoire de la littérature, au lieu de former un ouvrage spécial, n'est pas séparée de l'appréciation des auteurs particulièrement exigés par le nouveau programme. Un chapitre préliminaire consacré aux origines de la langue française et aux lois qui ont présidé à sa formation, des aperçus rapides sur ses modifications et ses progrès peuvent tenir lieu d'un abrégé de grammaire historique. Dans l'étude elle-même des auteurs, la plus large part est faite à la critique historique d'après les travaux les plus remarquables de l'érudition contemporaine; en outre, les questions littéraires qui se rattachent à l'écrivain ou à ses œuvres, ne sont pas oubliées. Bref, ce *Manuel*, si utile aux élèves, mérite les suffrages des maîtres par la conscience avec laquelle il a été composé, les renseignements intéressants qu'il renferme et la manière vraiment nouvelle dont chaque auteur est analysé.

Vient de paraître :

160 DÉVELOPPEMENTS DE

DISSERTATIONS PHILOSOPHIQUES

DONNÉES AUX EXAMENS DU BACCALAURÉAT ÈS-LETTRES
ET FORMANT UN COURS COMPLET DE PHILOSOPHIE

Conforme au programme du 2 août 1880.

Avec l'indication d'environ 600 textes de dissertations

PAR L'ABBÉ THÉODORE DELMONT

Licencié ès-lettres, professeur de philosophie.

Un fort volume in-12..... 5 fr.

INSTRUCTION MORALE ET CIVIQUE

COURS SUPÉRIEUR

Instruction morale. — DIEU, LA CONSCIENCE, LE DEVOIR, *psychologie élémentaire, morale théorique et pratique,* par M. l'abbé de BROGLIE, ancien élève de l'École polytechnique, professeur d'apologétique chrétienne à l'Institut catholique de Paris. Ouvrage rédigé conformément aux programmes officiels, à l'usage des cours supérieurs d'enseignement primaire, des écoles normales d'instituteurs et d'institutrices, de l'enseignement secondaire des jeunes filles, des aspirants et des aspirantes au brevet de capacité, des candidats au diplôme d'études (enseignement spécial). Approuvé par Mgr Perraud, de *l'Académie française,* évêque d'Autun; par S. G. l'archevêque de Besançon, et par NN. SS. les évêques d'Annecy, de Nancy, de Nîmes et de Soissons.

Deuxième édition, revue, corrigée et augmentée de *Notions élémentaires de logique et théorie des méthodes scientifiques,* un volume in-12 cartonné ..... 2 fr. »

Mgr Perraud, *de l'Académie française,* **évêque d'Autun.** — Vous avez su rendre accessibles à la moyenne des intelligences les plus hauts problèmes de la philosophie, et cela, à force de méthode dans l'exposition, de clarté dans le style, de sûreté dans le savoir.

Puisse cet excellent *Manuel* trouver beaucoup de lecteurs, non seulement dans nos écoles normales et primaires, d'où une mesure récente vient de faire disparaître l'enseignement de la vérité religieuse, mais dans notre société contemporaine où tant d'hommes auraient besoin d'aller se mettre à votre école pour y apprendre les premiers éléments de la saine philosophie!

S. G. l'Archevêque de Besançon. — Vous avez fait un bien bon *traité d'Instruction morale;* laissez-moi vous en féliciter et aussi vous remercier de me l'avoir adressé. Les *cours supérieurs de l'instruction primaire* et même secondaire trouveront dans votre livre ce qui manque, hélas! à un grand nombre d'ouvrages du même genre, l'élévation des idées, la sincérité et le sérieux des doctrines.

Mgr l'Évêque de Soissons. — Aucun esprit cultivé ne regrettera d'avoir fait la connaissance de votre livre. De forts savants y trouveront quelque chose de nouveau; ceux qui auront cru ouvrir un *Manuel* sèchement didactique, suivront avec non moins de surprise que d'intérêt votre exposition aisée et abondante, qui traite le lecteur avec le même respect que les ouvrages faits pour les doctes. Que Dieu bénisse l'œuvre et l'ouvrier!

Mgr l'Évêque de Nîmes. — Vous avez triomphé des difficultés et vous avez fait un livre court, substantiel, exact, dont la conclusion est tout entière à l'honneur de la foi chrétienne. « Je suis chrétien! » dira comme vous le lecteur de votre *Manuel,* et votre dernière ligne sera la règle de sa vie.

NOTA. — Cet ouvrage forme un *Cours élémentaire de philosophie chrétienne,* qui a l'avantage d'être rédigé d'après les nouveaux programmes officiels. La seconde édition, revue et corrigée, a été augmentée de *notions sommaires de logique,* pour répondre aux programmes de l'enseignement secondaire spécial prescrits par l'arrêté du 28 juillet 1882.

Instruction civique. — La Commune, le Département, l'État, notions de droit administratif et public, suivies des éléments de l'économie politique, par J. Pegat, avocat, avec une préface de G. Alix, professeur à l'École des sciences politiques. Troisième édition, revue, corrigée et augmentée de *Notions très élémentaires de droit civil usuel*, par B. Terrat, avocat, professeur de droit à l'Institut catholique de Paris. — Ouvrage rédigé conformément aux programmes officiels du 22 janvier 1881 et du 27 juillet 1882.

Un volume in-12, cartonné, de 300 pages..... 1 fr. 75

Mgr l'Évêque de Valence. — Je viens de parcourir attentivement le *Manuel d'Instruction civique* publié par M. J. Pegat, avec des notions élémentaires de droit civil usuel, par M. B. Terrat. Je n'y ai rien trouvé de répréhensible au point de vue religieux, et j'ai constaté avec satisfaction que la politique en est absolument bannie. Je puis même ajouter que, malgré la prudente réserve de l'auteur, qui a cru devoir s'abstenir de manifester trop ses préférences, il est plein de respect pour les institutions chères à notre pays, et que, sous les feuillets de ce livre, on sent passer un souffle d'honnêteté et de patriotisme. Comparé à certains autres manuels, c'est un travail consciencieux et non une œuvre de parti, c'est un livre classique et non un pamphlet. Il n'est pas fait par un sectaire, mais par un homme de bien.

COURS ÉLÉMENTAIRE ET MOYEN

Petit traité d'instruction morale et civique *par questions et réponses*, rédigé conformément aux programmes officiels, avec des *récits*, des *questionnaires*, un *lexique* des mots difficiles, par J. Pegat, avocat.

Un volume in-12, cartonné..... 0 fr. 90

Depuis longtemps ce *Cours élémentaire d'Instruction morale et civique* était réclamé de M. Pegat. L'auteur voulait qu'il ne fût pas au-dessous de son premier ouvrage, accueilli avec tant de faveur. On retrouvera dans un cadre plus restreint les mêmes qualités de méthode, de précision et de clarté qui ont fait le succès du *Cours supérieur*. La forme par *questions et réponses* est celle qui convenait le mieux pour dégager et fixer les notions élémentaires exigées par le programme. Le texte, rédigé sous cette forme, occupe le haut des pages. Dans la partie inférieure et imprimés en caractères différents se succèdent des *récits* nombreux et variés, empruntés aux meilleurs écrivains. Ces *récits*, traits historiques, anecdotes, fables, poésies, s'adressent à l'imagination et au cœur des enfants; ils rendent sensibles et vivants les préceptes de morale et les leçons d'instruction civique auxquels ils se rapportent. Des *questionnaires* permettent au maître ou à la maîtresse de s'assurer facilement si l'élève a bien compris et retenu les points essentiels. Un lexique des mots difficiles termine le livre. Tous ceux qui ont apprécié comme il le mérite le *Cours supérieur* de M. Pegat n'hésiteront pas à mettre son *Cours élémentaire* entre les mains de leurs élèves, car ce petit *Manuel* est composé suivant toutes les règles de la meilleure méthode pédagogique.

ATLAS CLASSIQUE D'HISTOIRE UNIVERSELLE ancienne et moderne, depuis la création jusqu'à nos jours; tableau chronologique et synchronique, où l'on peut suivre année par année et dans son ensemble l'histoire générale de tous les peuples ainsi que l'histoire particulière de chaque peuple, précédé d'un abrégé de l'histoire universelle et accompagné de notes et notices biographiques et critiques, par M. l'abbé COUREN, 1 vol. in-4°, br. ou cart..... 10 fr.

Revue de l'**Instruction publique**. — « Jamais ouvrage de ce genre ne nous a paru aussi complet, aussi logiquement ordonné, aussi bien conçu et rédigé que celui-là. Des notes historiques expliquant le texte des tableaux chronologiques, des notices biographiques très étendues sur les personnages illustres de diverses époques, une foule d'autres notes philologiques, ethnographiques, artistiques, etc., forment par leur ensemble une sorte de vaste récit, magnifique paraphrase des faits synchroniques inscrits dans les colonnes supérieures, où se déroule l'histoire particulière de chaque peuple. »

Vient de paraître :

La 18e ÉDITION augmentée des événements les plus récents

ENTIÈREMENT REFONDUE

D'après le programme du 2 août 1880

DE L'

HISTOIRE CONTEMPORAINE

Complément de l'Histoire de France et du Cours d'Histoire universelle

1789-1883

PAR J. CHANTREL

Un vol. in-12 de VIII-748 pages, broché ou cartonné..... 5 fr.

Cette nouvelle édition contient le récit des derniers événements contemporains; elle va jusqu'à l'année 1883.

L'auteur, désireux d'améliorer son livre pour le rendre de plus en plus digne de l'accueil favorable qu'il reçoit, n'a pas reculé devant la tâche de le *refondre entièrement*, d'après les programmes officiels du 2 août 1880.

Plusieurs questions traitées plus sommairement dans les éditions précédentes ont reçu dans celle-ci tous les développements nécessaires. On trouvera plus de méthode dans les divisions, plus de précision et plus de clarté dans l'exposition des faits, plus de netteté dans l'exécution typographique; bref, cette édition nouvelle, qui répond complètement au programme actuel du baccalauréat, unit le mérite d'une lecture intéressante à la valeur d'un bon livre d'enseignement classique; c'est ainsi que par des améliorations incessantes cet ouvrage reste digne du succès qu'il obtient.

L'ABBÉ DE BROGLIE

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE POLYTECHNIQUE, PROFESSEUR D'APOLOGÉTIQUE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

PROBLÈMES ET CONCLUSIONS

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PARIS

PUTOIS-CRETTÉ, LIBRAIRE ÉDITEUR

90, RUE DE RENNES, 90

1885

Tous droits réservés

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR :

INSTRUCTION MORALE, *Dieu, la Conscience, le Devoir*, psychologie élémentaire, morale théorique et pratique, notions de logique et théorie des méthodes scientifiques, par M. l'abbé **de Broglie**, ancien élève de l'École polytechnique, professeur d'apologétique à l'Institut catholique de Paris. — *Deuxième édition*, conforme aux programmes officiels. Un volume in-12, broché ou cartonné, *franco*..... 2 fr.

INSTRUCTION CIVIQUE. — La Commune, le Département, l'État, notions de droit administratif et public, suivies des éléments de l'économie politique, par **J. Pegat**, avocat, avec une préface de **G. Alix**, professeur à l'École des sciences politiques. — Troisième édition, approuvée par Mgr l'Évêque de Valence, revue, corrigée et augmentée de *Notions très élémentaires de droit civil usuel*, par **B. Terrat**, avocat, professeur de droit à l'Institut catholique de Paris. — Ouvrage rédigé conformément aux programmes officiels. Un volume in-12 cartonné, de 300 pages, *franco*..... 1 fr. 75

PETIT TRAITÉ D'INSTRUCTION MORALE ET CIVIQUE *par questions et réponses*, rédigé conformément aux programmes officiels, avec des *récits*, des *questionnaires*, un *lexique* des mots difficiles, par **J. Pegat**, avocat. Un volume in-12, cartonné, *franco*..... 0 fr. 90

160 DÉVELOPPEMENTS DE DISSERTATIONS PHILOSOPHIQUES, données aux examens du baccalauréat ès-lettres et formant un cours complet de philosophie, *conforme au programme du 2 août 1880*, avec l'indication d'environ 600 textes de dissertations, par l'abbé **Théodore Delmont**, licencié ès-lettres, professeur de philosophie. Un fort volume in-12..... 5 fr.

MANUEL D'HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE, où sont particulièrement étudiés et analysés les auteurs français du baccalauréat, *conformément au programme officiel du 2 août 1880*, à l'usage des classes de troisième, seconde et rhétorique, par M. l'abbé **Marc**, licencié ès-lettres, professeur de rhétorique. Un volume in-12, broché ou cartonné..... 5 fr.

HISTOIRE CONTEMPORAINE allant jusqu'aux événements les plus récents (1789-1883), par **J. Chantrel**. — *Dix-huitième édition, entièrement refondue d'après le programme officiel du 2 août 1880*. Un fort vol. in-12, broché ou cartonné..... 5 fr.

ATLAS CLASSIQUE D'HISTOIRE UNIVERSELLE ancienne et moderne, depuis la création jusqu'à nos jours, tableau chronologique et synchronique, où l'on peut suivre année par année et dans son ensemble l'histoire générale de tous les peuples, ainsi que l'histoire particulière de chaque peuple, précédé d'un abrégé de l'histoire universelle et accompagné de notes et notices biographiques et critiques, par M. l'abbé **Couren**. Un vol. in-4, broché ou cartonné..... 10 fr.

HISTOIRE DU COLLÈGE STANISLAS, publiée par les soins de l'abbé **de Lagarde**, directeur du collège. 1 vol. in-8, illustré de 5 gravures hors texte..... 4 fr.

ANATOLE FEUGÈRE, professeur de rhétorique au Collège Stanislas, suppléant au Collège de France, *sa vie, ses œuvres, son enseignement*, par **P. Blanchemain**, avec une eau-forte de Lalauze. Un vol. in-12.. 3 fr.

LE DOCTEUR PARADIS ET SA FAMILLE (1738-1881), par l'abbé **Boussard**, curé de St-Pierre d'Auxerre. 1 volume in-8, orné d'un portrait à l'eau-forte par Burney..... 6 fr.

LES HÉRÉTIQUES D'ITALIE, par **César Cantu**, ouvrage traduit de l'italien, par **Anicet Digard**, avocat à la cour d'appel, et **Edmond Martin**, membre correspondant de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon, seule traduction autorisée, revue et corrigée par l'auteur. — 5 forts vol. in-8°..... 30 fr.

Tome Ier, *Les précurseurs de la Réforme*. — Tome II. *La Réforme et le Concile de Trente*. — Tome III. *Les Suites du Concile de Trente*. — Tome IV. *L'Hérésie scientifique*. — Tome V. *L'Hérésie dans la Révolution*.

Typographie Firmin-Didot. — Mesnil (Eure).

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06224 1479
GEN
LIBRY. OF MICH.
13 MAY 1897